Filosofie

Denis Collin

Marile noțiuni filosofice

5. Munca și tehnica

MEMO

46

INSTITUTUL EUROPEAN

Marile noțiuni filosofice

5. Munca şi tehnica

Denis Collin

Traducere de Cristina Luchian

MEMO

Institutul European
2003

EXTRAS DIN CATALOG

FILOSOFIE:
Marile curente în filosofia ştiinţelor, Marie-Dominique Popelard, Denis Vernant
Marile probleme ale eticii, Christine Le Bihan
Marile curente ale filosofiei politice, Michel Terestchenko
Lexic de filosofie, Alain Graf, Christine Le Bihan
Filosofia artei, Florence Begel
Marii filosofi contemporani, Alain Graf
Elemente de logică, Marie-Dominique Popelard, Denis Vernant

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
COLLIN, DENIS
Marile noţiuni filosofice. Munca şi tehnica / Denis Collin; trad.: Cristina Luchian – Iaşi: Institutul European, 2003
Bibliogr.
ISBN 973-611-127-X

I. Luchian, Cristina (trad.)
1

Potrivit Legii nr. 8/1996, a dreptului de autor, reproducerea (parţială sau totală) a prezentei cărţi fără acordul Editurii constituie infracţiune şi se pedepseşte în conformitate cu aceasta.

Denis Collin, *Les grandes notions philosophiques. Le travail et la technique*
© Éditions du Seuil, ianuarie 1999
© Institutul European Iaşi pentru prezenta ediţie în limba română

TABLA DE MATERII

1. INTRODUCERE / **4**
2. SISTEMUL NEVOILOR / **6**
3. CONDIȚIA OMULUI MODERN / **10**
4. EXPLOATARE ȘI ALIENARE / **19**
5. DIVIZIUNEA MUNCII / **28**
6. CE ESTE TEHNICA? / **38**
7. ARTĂ ȘI TEHNICĂ / **46**
8. CRITICA TEHNICII / **51**
9. MUNCĂ, TEHNICĂ, ECOLOGIE / **62**
10. NE ÎNDREPTĂM SPRE DISPARIȚIA MUNCII? / **69**
11. CONCLUZIE: O PROBLEMĂ FILOSOFICĂ ESENȚIALĂ / **77**

RECOMANDĂRI DE LECTURĂ / **78**

INTRODUCERE

Nu ne lipsesc definiții ale omului: animal rațional, care vorbește, animal politic, etc. Dar în aceeași măsură putem spune că omul este animalul care muncește și fabrică unelte. El nu se mulțumește să găsească de-a gata în natură mijloacele sale de subzistență; el însuși trebuie să le producă și totodată să creeze mijloacele acestei producții. Henri Bergson (1859-1941) definește omul ca *homo faber*.

• Omul se prezintă în primul rînd ca ființă naturală, dar el nu devine cu adevărat uman decît atunci cînd suprapune lumii naturale propria sa lume umană.

• Omul muncește pentru a-și satisface nevoile, dar aceste nevoi depășesc cu ușurință simpla evoluție naturală. Nevoile umane formează un sistem care constituie un puternic resort al dezvoltării spirituale. Gîndirea și cultura timpurilor moderne se bazează pe această idee (▸ **capitolul 2**). Munca este inerentă progresului istoric.

• Totuși, această concepție generală asupra muncii nu a fost întotdeauna dominantă. Munca mai este înțeleasă și ca marcă a servituții umane. Așadar, munca nu este categoria generală la care trebuie raportate toate activitățile umane (▸ **capitolul 3**). Munca are două fețe: condiție a eliberării omului, dar și a înrobirii lui. Ea produce și dă expresie tăriei umane și, în același timp, alienează și exploatează omul (▸ **capitolul 4**). Ambivalență căreia tehnica îi oferă o reprezentare impresionantă (▸ **capitolul 6**).

• Sociabilitatea omului este strîns legată de muncă: orașul este întemeiat pe diviziunea muncii, cooperare organizată între indivizi pentru a-și atinge anumite țeluri presta-

bilite. Însă această diviziune este şi fragmentarea muncii „în bucăţele", şi divizarea societăţii **(▸ capitolul 5)**. Divizarea muncii pune astfel problema justiţiei sociale.

• În cele din urmă ne vom întreba dacă acest lung proces istoric fondat pe muncă şi pe tehnică nu este condamnat de propriile sale contradicţii. Tehnica elimină munca prin automatizare, şi exploatarea naturii pune problema înseşi vieţii umane **(▸ capitolul 7, 8 şi 9)**. Astfel, munca nu este o chestiune economică, ci una care face trimitere la filosofia politică **(▸ capitolul 10)**.

2 SISTEMUL NEVOILOR

Friedrich Hegel (1770-1831) este primul care, într-o manieră sistematică, a pus problema satisfacerii nevoilor umane. Fără îndoială, filosofia nu i-a fost niciodată străină. Aristotel (384-322 î.Hr.) consacră economicului pagini, în general luminoase, care vor sta la baza gîndirii cugetătorilor medievali cum ar fi Toma d'Aquino (1225-1274). Filosofia modernă – de la Thomas Hobbes (1588-1679) la Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) – gîndeşte politicul în relaţie cu economicul. Hegel însă transformă această chestiune într-unul din elementele centrale ale filosofiei de drept şi într-o etapă a progresului spiritual.

A. CELE TREI STADII ALE SOCIETĂŢII CIVILE BURGHEZE

a. Viaţa etică

• *Trăsăturile fundamentale ale filosofiei dreptului* prezintă logica constituirii statului. Or, dacă l-am considera în general pe Hegel un filosof al statului, statul nu este în realitate decît cea de-a treia etapă a vieţii etice (*Sittlichkeit*). „Viaţa etică este ideea de libertate ca bun existent avînd propria ştiinţă si voinţă în conştiinţa de sine şi, prin acţiunile acesteia din urmă, propria efectivitate, tot astfel cum aceste acţiuni îşi au temeiul în sine şi pentru sine şi propriul motor în fiinţa etică". Viaţa etică se opune atît moralităţii subiective (*Moralität*), cît şi dreptului abstract. Viaţa etică este mai presus decît opoziţia dintre drept şi voinţă întrucît ea este un „bun existent". Viaţa etică se compune din trei etape:

– **familia**: este unitatea fondată pe sentiment, pe dragoste. În familie individul nu are conştiinţa propriei individualităţi, ci doar pe aceea de membru al acestui grup.

– **societatea civilă burgheză** (*die bürgliche Gesellschaft*): apare în primul rînd ca dezvoltare a familiei.

Ea este, cu toate acestea, etapa diferenței care se introduce în familie. Individul, persoana concretă particulară, devine scop pentru sine. Punctul de plecare este nevoia și satisfacerea acesteia în relație cu alte persoane.

– **statul** este efectivitatea vieții etice și, în același timp, condiția societății civile burgheze, garantînd indivizilor posibilitatea de a-și urma propriile țeluri.

b. Societatea civilă burgheză

Societatea civilă burgheză trebuie la rîndul său, conform logicii hegeliene, să se divizeze în:

– **sistemul nevoilor:** fiecare individ în parte își satisface nevoile prin munca proprie și prin cea a tuturor celorlalți. De aceea este vorba despre un sistem;

– **protejarea proprietății** prin administrație și jurisdicție;

– **organizarea rațională a societății**, „poliția" și „corporația" în terminologia hegeliană.

• Sistemul nevoilor corespunde, în linii mari, **sferei economice** luate în considerare atît din punct de vedere al producției, cît și al schimbului. Celelalte două etape se referă la organizarea juridică a activității economice și la organizarea socială. Așa cum filosofia politică a lui Hegel încearcă să asocieze libertatea unui stat puternic, tot astfel filosofia economică vizează să reconcilieze liberalismul economic al școlii engleze cu un sistem de organizare socială puternic ierarhizat, capabil de a valorifica interesul general al națiunii.

B. NEVOIE ȘI SATISFACERE

a. Nevoia subiectivă

Particularitatea unui individ, în opoziție cu voința în general, este caracterizată prin **nevoia subiectivă** care-și are obiectivitatea în **satisfacere**. Această nevoie poate fi satisfăcută în mod esențial prin două mijloace:

– prin lucruri exterioare, care sînt proprietatea și produsul celorlalte nevoi, adică prin schimb;

– prin activitate şi muncă.

b. Hegel aşază în opoziţie nevoile animalului cu cele ale omului

• **Animalul deţine un cerc de nevoi limitate**, corespunzînd de altfel mijloacelor limitate pe care le are pentru a şi le satisface.

• **Omul**, chiar dacă este supus aceleiaşi dependenţe în ceea ce priveşte nevoile, **înfrînge această constrîngere:**

– înmulţind nevoile şi mijloacele de satisfacere;

– fragmentînd aceste nevoi în nevoi specifice: omul nu are nevoie doar de hrană, această nevoie particularizîndu-se şi devenind mai „abstractă" – mijloacele de satisfacere a nevoilor devin la rîndul lor nevoi.

c. Nevoia şi ideea

• Aşadar, pentru Hegel, **nu atît nevoia ca lipsă este cea care trebuie satisfăcută, cît şi opinia, adică ideea pe care ne-o facem despre ceea ce avem nevoie.** Pe undeva, nevoile au intrat deja în sfera culturii. Mijloacele de satisfacere a nevoilor urmează aceeaşi cale.

• **Această cale nu are sfîrşit.** „Ceea ce englezii înţeleg prin *comfortable* este ceva absolut inepuizabil care continuă la infinit, dat fiind faptul că fiecare confort ia sfîrşit la rîndul său dovedindu-şi inconfortul, astfel încît aceste invenţii nu au sfîrşit. De aceea o nevoie nu este produsă atît de cei care o încearcă într-o manieră imediată, cît, mai degrabă, de către oamenii care caută să realizeze un caştig dîndu-i naştere".

C. MUNCA

• Munca se defineşte ca „**mediere** care constă în pregătirea şi obţinerea de *mijloace* apropriate nevoilor *particularizate*, mijloace care sînt ele însele particularizate".

• **Munca joacă un rol esenţial în formarea teoretică**:

– prin **diversitatea reprezentărilor şi cunoştinţelor** pe care le necesită; cea mai simplă muncă manuală are

nevoie de un ansamblu complex de reprezentări, de calcule, de apeluri la memoria şi la experienţa trecută. Hegel lasă să se înţeleagă că opoziţia dintre munca manuală şi activitatea intelectuală nu este pertinentă.

– prin **rapiditatea activităţii de reprezentare şi de trecere de la o reprezentare la alta**, perceperea reprezentărilor complicate şi universale. În formarea practică prin muncă, omul produce şi nevoile, şi mijloacele de satisfacere. Dar omul dobîndeşte totodată „obiceiul ocupaţiei în general", el învaţă să-şi controleze raţional activitatea, pe de o parte în mod tehnic – munca îl confruntă pe om cu rezistenţa naturii –, şi pe de altă parte în mod social, „ în funcţie de arbitrarul celorlalţi", de vreme ce munca trebuie să satisfacă o nevoie socială. Astfel omul capătă obiceiul disciplinei, obiceiul „activităţii obiective şi abilităţii cu valoare universală".

• **Munca este marca civilizaţiei** („barbarul este leneş", spune Hegel). Această civilizaţie se dezvoltă prin diviziunea muncii şi prin multiplicarea legăturilor de dependenţă reciprocă între oameni. În muncă, egoismul subiectiv se converteşte în *contribuţia la satisfacerea nevoilor tuturor*. Altfel spus, acest egoism subiectiv devine liantul dintre particular şi universal.

• În dezvoltarea industriei, **inteligenţa**, şi nu natura, joacă un rol esenţial. Bogăţia economică depinde de inteligenţa umană mult mai mult decît de resursele naturale. Hegel observă opoziţia dintre starea socială artizanală, patriarhală şi societatea modernă. „În starea socială de industrie, individul se reduce la el însuşi şi acest sentiment de sine este foarte strîns legat de exigenţa unei situaţii juridice". Prin urmare, starea socială antică era favorabilă servilităţii iar „starea socială industrială ne împinge spre libertate".

3 CONDIȚIA OMULUI MODERN

Hannah Arendt (1906-1875) propune în lucrarea *Condiția omului modern* o critică radicală a filosofiei muncii. Hegel, Adam Smith (1723-1790), David Ricardo (1772-1823) și Karl Marx (1818-1883), fiecare în propria manieră, exprimă subminarea anticei ierarhii a stilurilor de viață. Or, pentru Hannah Arendt, condiția omului modern, departe de a fi un pas înainte spre mai multă libertate, datorită naturii care domină, conduce la o redutabilă aservire. De aceea, restaurarea conceptelor grecești sau augustiniene urmează să constituie punctul de plecare al criticii condiției omului modern.

A. MUNCĂ, LUCRARE ȘI ACȚIUNE

Trebuie să începem prin a diviza, cu ajutorul unei dihotomii platoniciene, diversele genuri de viață.

• **Viață activă/ viață contemplativă**: este opoziția fundamentală dintre filozofia greacă și cea augustiniană.

• **Domeniu public/ domeniu privat**: este o opoziție care se situează în interiorul vieții active. Domeniul public este cel de acțiune, de activitate a cărei finalitate se află în sine, astfel încît domeniul privat pune în funcțiune mijloace necesare vieții umane.

• **Muncă/ lucru**: munca și lucrul se situează de aceeași parte cu domeniul privat, așa cum acțiunea implică în mod precis domeniul public.

Viață contemplativă	Teorie			Eternitate
Viață activă	Domeniu public	Acțiune	Istorie / Memorie	Imortalitate
	Domeniu privat	Lucrare	Lume umană	Durată
		Muncă	Natură	Întoarcere ciclică

B. MUNCA ŞI LUCRUL

Pentru început, Hannah Arendt scoate în evidență diferența dintre muncă şi lucru. În franceză, distincția dintre termenii muncă (*travail*) şi lucru (*oeuvre*) se regăseşte în limbile indo-europene: în engleză, *labour* desemnează munca în sine sau, pur şi simplu, truda, pe cînd *work* trimite la activitatea de fabricare. Găsim aceeaşi diferență şi în germană, cu *arbeiten* şi *werken,* în latină cu *labor* (chinul) şi *opus* (lucrarea) sau în greacă cu *ponos* şi *ergon.*

• Aristotel face diferența dintre artizan, înzestrat cu **îndemînarea mîinilor,** şi cei care, „asemenea sclavilor şi animalelor domestice, se folosesc de întregul lor trup pentru a-şi satisface nevoile vieții". Mai tîrziu şi Locke va observa opoziția dintre lucrul manual şi munca trupului.

a. Munca are drept corespondent ciclul trebuințelor biologice

• Munca este activitatea care corespunde procesului biologic fundamental. Procesul vital are nevoie de **lucruri tangibile şi puțin rezistente în timp**. „Consumul lor supraviețuieşte cu greu actului care le produce". Este vorba despre corolarul vieții. „Condiția umană a muncii este viața însăşi", scrie Hannah Arendt.

• Munca nu produce nimic altceva decît reproducerea vieții umane (alimentație). Ea corespunde luptei contra invadării lumii omenești de către natură (vezi „muncile lui Hercule"). Este o luptă cotidiană, epuizantă, cu scopul de a „curăța lumea".

• **Trebuie să distingem două sensuri ale termenului „viață":**

– viața omului între naștere și moarte (*bios*). Viața umană propriu-zisă este plină de evenimente care pot fi povestite și care țes o biografie;

– viața în sensul vieții animale, ritmate prin trebuințele naturale (*zoè*).

• Astfel, munca nu mai reprezintă ceea ce este specific uman sau, mai exact, ea corespunde **naturalității omului**.

b. Lucru versus **muncă**

Lucrul face parte din omenesc, din ceea ce conferă lumii umanitate, lume în care marca omului este reperabilă prin ceea ce poate fi considerat ca făcînd parte din natură.

• **Roadele muncii sînt trainice.** Chiar folosite, ele nu vor dispărea. „Acestea conferă artificiului uman stabilitate și soliditate, permițînd găzduirea oamenilor, creaturi instabile și muritoare".

• „Lucrul dă naștere la o lume artificială de obiecte. [...] Condiția umană a lucrului este *apartenența la lume*". Întrebuințarea se folosește de durabilitatea operei rezultate prin lucru. Dar această durabilitate este cea care conferă obiectelor o existență relativ independentă față de oamenii care le-au produs și care se servesc de ele.

• Trebuie să se facă **diferența dintre întrebuințare și consum**, așa cum lucrul se distinge de muncă. Ca și în celălalt caz, rodul activității umane dispare. Însă bunurile de consum sînt prin natura lor bunuri făcute pentru a fi distruse în cadrul procesului vital, pe cînd produsele rezultate prin lucru sînt făcute pentru a fi utilizate.

• În timp ce *animal laborans* a fost şi va rămîne sclavul naturii şi al pămîntului, *homo faber* le este **senior şi stăpîn**. El este purtătorul dimensiunii prometeice. Omul nu-şi poate crea o lume *ex nihilo* decît distrugînd o parte a lumii create de Dumnezeu.

• Dacă un lucru este repetat, el nu este supus la un ciclu, ci devine scopul procesului respectiv de creaţie. Cauzele pentru care procesul creaţiei unei opere poate fi repetat îi sînt străine. „A avea un început bine stabilit şi un sfîrşit precis şi previzibil este ceea ce caracterizează fabricarea care, prin acest semn distinct, se deosebeşte de toate celelalte activităţi umane". Faptul că munca nu are la drept vorbind nici început, nici sfîrşit, este dovada cea mai clară că ea este expresia supunerii omului la condiţiile naturale.

• **Unealta este produsă prin fabricare**, dar este şi mijlocul prin care se realizează munca. **Din procesul muncii** ea este **singurul lucru care subzistă.** Hannah Arendt insistă pe diferenţa esenţială dintre unealtă şi maşină:

– munca lui *animal laborans* este bine adaptată la mecanizare; nu acţiunile corpului sînt cele care dirijează funcţionarea maşinii; din contra, mişcarea maşinii se impune în faţa corpului.

– uneltele artizanului încă mai rămîn subordonate mîinii. Ele sînt prelungiri ale mîinii pe cînd, în cazul maşinismului modern, omul nu este decît prelungirea maşinii. Celebra secvenţă din filmul lui Charlie Chaplin – *Timpuri noi*, unde îl putem vedea pe Charlot învîrtit de cheia sa odată cu o roată imensă, exprimă cu forţă condiţia de *animal laborans* modern.

• **Opoziţia centrală este cu siguranţă cea dintre muncă şi lucru**. Hannah Arendt reproşează filosofiei antice şi celei moderne de a o fi escamotat, prima fiind umbrită de separarea vieţii active de cea contemplativă, iar cea de-a doua făcînd apologia muncii şi subsumînd toate genurile de activităţi din categoria muncii.

Homo faber	*Animal laborans*
Lucru manual	Muncă trupească
Stăpîn al naturii	Supus naturii
Obiecte de folosință	Bunuri de consum
Obiecte durabile	Bunuri efemere

c. Acțiunea

• Munca și lucrul dau naștere la trebuințele existenței umane propriu-zise; **acțiunea este chiar această existență**. Ea este cea care îi pune pe oameni în contact fără ajutorul obiectelor.

• **Această acțiune este, la drept vorbind, „un proces de comunicare"**; de fapt, oamenii se afirmă ca ființe umane doar acționînd. „Pluralitatea este condiția acțiunii umane deoarece noi sîntem cu toții la fel, adică umani, fără ca vreodată cineva să fie identic cu un alt om care a murit, trăiește sau urmează să se nască".

• Hannah Arendt reia opoziția clasică a grecilor dintre ***praxis***, activitate care este finalitate pentru sine, și ***poiesis***, activitate de fabricare care își are finalitatea în afara propriei ființe.

C. CONDIȚIA OMULUI MODERN

a. Răsturnarea valorilor

• În opinia lui Hannah Arendt, condiția omului modern ce transformă munca într-o activitate de bază răstoarnă scara valorilor. Întrucît munca este principala problemă a condiției umane, nu omul modern, ci omul grec disprețuia munca.

• Condiția omului modern se caracterizează prin:

– devalorizarea contemplării;

– dispariția separației dintre domeniul public și cel privat;

– dispariția diferenței dintre muncă și lucru în industria mecanizată modernă. În zilele noastre, lucrul se reduce la muncă.

• Este o adevărată **inversare de valori** specific umane. „Penetrarea forțelor naturale în lumea umană (una din caracteristicile mașinismului) a răsturnat finalitatea lumii, faptul că obiectele sînt scopul fabricării uneltelor. Ceea ce caracterizează toate procesele naturale este că ele se produc fără ajutorul omului; lucrurile naturale nu sînt «fabricate», ci se nasc singure".

b. Problema mașinismului și a societății de consum

• **Hannah Arendt pune față în față mașinismul modern cu fenomenele naturale**. Autoarea diferențiază artizanatul de mașinism: „Cu alte cuvinte, *homo faber* a inventat și fabricat uneltele pentru a edifica o lume și nu pentru a ajuta procesul vital. Nu este vorba doar de a stabili dacă sîntem ori sclavii, ori stăpînii mașinilor, ci dacă mașinile mai servesc încă lumea și obiectele sale sau dacă, din contra, prin automatismul lor, mașinile nu au început doar să domine, ba chiar să și distrugă lumea și lucrurile".

• Epoca modernă a redus omul întreprinzător și pe meseriaș la statutul de muncitor, *animal laborans*, încît dincolo de procesul de dezvoltare a unei societăți de consum se profilează la orizont însăși distrugerea lumii. De fapt, Hannah Arendt crede că „în timpul liber *animal laborans* nu face decît să consume, și, cu cît acesta dispune de mai mult timp liber, cu atît apetitul său devine mai exigent și mai greu de satisfăcut". De aceea există „amenințarea ca, eventual, nici un lucru de pe pămînt să nu mai fie la adăpost de consum și de distrugerea prin consum". De unde această amenințare? Răspunsul lui Hannah Arendt este de o claritate terifiantă: „Adevărul incomod este că victoria pe care epoca modernă a repurtat-o asupra necesității se

datorează emancipării muncii, cu alte cuvinte faptului că *animal laborans* a avut dreptul să ocupe domeniul public".

D. ELEMENTE ALE UNEI CRITICI ASUPRA TEZELOR LUI HANNAH ARENDT

Analiza realizată de Hannah Arendt pune numeroase probleme. Vom schița cîteva dintre ele în cele ce urmează.

a. Concepția antică

• În primul rînd analiza sa asupra concepției grecești este discutabilă. Hannah Arendt o prezintă, pe bună dreptate, ca pe o **reconstrucție**, care are însă destule cusururi, principalul fiind acela că **oferă o viziune a gîndirii grecești destul de selectivă și de unilaterală.** O bună parte a tradiției mitologice și a filosofiei grecești poate fi înțeleasă ca o apologie a muncii. Felul în care **Hesiod** utilizează mitul lui Prometeu în *Munci și zile* transformă munca într-o valoare fundamental pozitivă. „Cei care muncesc devin de o mie de ori mai dragi nemuritorilor". În ceea ce privește cinicii, aceștia îl iau ca model pe Heracles, eliberator prin excelență și cel care se eliberează prin îndeplinirea faimoaselor sale munci.

• Hannah Arendt scoate în evidență preferința sa pentru concepția antică și consideră că filosofia muncii care se dezvoltă în epoca modernă constituie o veritabilă catastrofă intelectuală.

– Totuși putem să ne întrebăm dacă este posibil să separăm complet concepția grecilor despre muncă de **condițiile sociale din cetatea antică.** Devalorizarea muncii, nefiind chiar umană, ci alipită ordinii naturale, presupune o ordine socială în care cel care duce o viață chinuită este considerat de altă natură.

– De aceea, în concepție aristotelică, sclavagismul este absolut necesar, chiar dacă din punct de vedere moral

este extrem de dificil de justificat. Hannah Arendt dă o explicație puțin convingătoare. Dacă Aristotel consideră că sclavul se deosebește ca natură de omul liber este pentru că la greci o viață consacrată muncii nu s-ar putea numi cu adevărat umană. Or acest argument este fragil și apare ca o legitimare *a posteriori* a unei stări sociale de care nu ne putem da seama în mod rațional.

– Dilema lui Aristotel din capitolele consacrate sclavagismului în *Politica* ar fi de ajuns pentru a demonstra că cei mai mari filosofi greci erau conștienți de poziția lor greu justificabilă, dar, din motive sociale și istorice, ei se aflau în imposibilitatea de a-și formula o alta.

b. Raporturile sociale în epoca modernă

• Hannah Arendt nu ia în calcul **analiza raporturilor sociale,** condiție a procesului muncii. Chiar dacă munca salarizată pare a fi pentru muncitor un proces autonom, analog procesului natural, lucrurile nu stau chiar așa. Nu este vorba mai degrabă despre o iluzie – o veritabilă alienare – care a luat naștere din separarea producătorilor de mijloacele de muncă?

• **Confuzia dintre scopuri și mijloace în cadrul procesului de producție**, în care Hannah Arendt vede marca transformării lucrului în muncă, nu există decît pentru muncitorul devenit servitor al mașinii; antreprenorul capitalist, din contra, știe foarte bine că procesul de producție are ca scop producerea de bunuri destinate vînzării. Cu siguranță aceste bunuri rămîn pentru capitalist doar mărfuri cu ajutorul cărora poate acumula capital prin realizarea unei plusvalori.

• **Opoziția dintre muncă și lucru este fără îndoială destul de schematică** din altă cauză. Ea se bazează pe o **naturalizare excesivă** a activităților umane consacrate reproducerii condițiilor de viață. Acestea din urmă nu pot fi reduse doar la chinul de a fi sclav deoarece:

– sînt întotdeauna produse printr-o **elaborare intelectuală** şi prin tehnici complexe;

– sînt activităţi care **se încadrează într-o anumită durată de timp** şi chiar, în unele privinţe, într-o durată mult mai lungă decît cea a operelor (peisajul rămîne adesea modelat de organizarea muncii agricole în Evul Mediu);

– evoluţia tehnicilor moderne şterge diferenţa dintre muncă şi lucru, dar nu în sensul pe care îl vedea Hannah Arendt: produsele necesare vieţii sînt din ce în ce mai puţin naturale şi din ce în ce mai mult artificiale, create în întregime de om.

c. Concluzie

Inovaţiile lucrării *Condiţia omului modern* se înscriu în linia filosofiilor critice ale modernităţii. Aceasta are legături pe de o parte cu gîndirea lui Martin Heidegger **(▸ capitolul 8)** şi pe de altă parte cu teoria critică a şcolii de la Frankfurt. O critică utilă faţă în faţă cu apologiile muncii din economia politică, dar care riscă să fie neputincioasă în confruntarea dintre omul modern şi creaţiile sale.

Gîndirea lui Karl Marx, după cum este exprimată în principala sa operă, *Capitalul* (cu subtitlul *Critica economiei politice*), este în acelaşi ton cu economia politică engleză liberală, cea a lui Petty, Smith şi Ricardo, cu filosofia hegeliană al cărei sistem de nevoi este refăcut, şi cu mai vechea tradiţie a criticii muncii sau cu versiunile sale mai moderne pe care le găsim în socialismul utopic, de exemplu la Fourier.

A. MUNCA – PROCES DE PRODUCŢIE

Prima definiţie a muncii a fost elaborată în 1845: munca este crearea de către om a propriilor condiţii de viaţă şi, uneori, chiar a întregii vieţi.

• Alcătuirea fizică a oamenilor dictează producerea propriilor mijloace de existenţă pe care omul nu le găseşte de-a gata în natură. Muncind pentru a supravieţui, oamenii relevă deosebirea lor de animale. Ei se afirmă prin urmare ca fiinţe non-naturale. Munca este astfel o caracteristică esenţială a omului.

• Producţia se dezvoltă pe baze naturale. „Felul în care oamenii îşi produc mijloacele de viețuire depinde în primul rînd de natura acestui tip de mijloace deja existent". Este un proces cumulativ.

• Această producţie presupune o organizare socială. Ea este în acelaşi timp producţia de forme culturale, morale, juridice, care corespund acestor raporturi sociale. Dar forma acestei organizări sociale este determinată de producţie.

• Expunem în cele ce urmează fundamentele teoriei marxiste numite „materialism istoric".

B. PROCESUL MUNCII

a. Dublul aspect al muncii

• Nu trebuie să confundăm „materialismul istoric" cu materialismul economic, nici să uităm ambivalența analizei muncii la Marx.

• Munca este în primul rînd expresia **metabolismului omului şi al naturii**. „Munca este un act care se desfăşoară între om şi natură. Omul joacă vizavi de natură rolul unei puteri naturale. Forțele cu care corpul este înzestrat, brațe şi picioare, cap şi mîini, sînt puse în mişcare cu scopul de a asimila materiile dîndu-le o formă utilă vieții sale. Cît timp acționează prin această mişcare asupra naturii modificînd-o, el îşi modifică propria natură şi îşi dezvoltă facultățile căzute în amorțeală. Nu ne-am oprit la acest stadiu primordial al muncii, nelipsit încă de instinctivitate".

• Dar munca este de asemenea manifestarea **subiectivității umane**, singurul lucru care îi conferă umanitate. „Punctul nostru de plecare este munca sub o formă aparținînd exclusiv omului. Un păianjen face operații care seamănă cu cele ale unui țesător; iar albina este mai mult decît un arhitect analizînd structura celulelor sale de ceară. Diferența dintre cel mai prost arhitect şi cea mai expertă albină este că cel dintîi a construit celula în minte înainte de a o construi în stup. Rezultatul la care ajunge munca preexistă în mod ideal în imaginația muncitorului. El nu operează doar o schimbare de formă în materiile naturale; omul îşi împlineşte totodată scopul de care este conştient, care determină ca o lege felul său de acțiune şi căruia trebuie să-şi supună voința".

• Munca omului este în acelaşi timp un proces obiectiv, „natural", prin ceea ce poate fi comparat cu procesul biologic natural. Dar ea nu este umană decît ca expresie subiectivă, ca **manifestare a puterii personale a unui muncitor.**

b. Procesul muncii

• Caracteristicile sale se regăsesc în analiza procesului muncii. Procesul muncii pune în discuție:

– **puterea personală** a muncitorului (energie, capacitate intelectuală, abilități);

– **obiecte ale muncii** (materia primă sau materia deja transformată care formează substratul din care va ieşi produsul);

- **mijloace de muncă** (unelte).

• **Procesul muncii este orientat spre o finalitate** (se concretizează în produs). **Obiectul natural** este convertit în produs uman (umanizarea naturii). **Mijlocul de muncă este medierea dintre om şi obiectul fizic** (natural). Mijloacele de muncă prelungesc capacitățile umane. Ceea ce este artificial, produs pur al activității umane, este astfel naturalizat (naturalizarea omului).

C. VALOAREA

Acum urmează să urmărim analiza muncii dintr-o anumită epocă istorică, şi anume din cea a noastră, epoca producției captaliste.

a. Dublul aspect al mărfii

Produsul muncii apare în primul rînd ca marfă.

Valoare uzuală	*Valoare de schimb*
calitate	cantitate
incomensurabilitate	comensurabilitate
nevoie umană	circulație
muncă concretă	muncă generală

Schimbul comercial este schimbul marfă contra marfă: x. marfa A = y. marfa B. Legea care reglează proporționalitatea este cea a valorii-muncă pe care Marx o preia abstractă de la Smith şi Ricardo: mărfurile se shimbă pro-

porțional cu timpul de muncă socială inclus aici. Moneda este echivalentul general al tuturor mărfurilor.

b. Ciclul capitalului și forța de muncă

• Ciclul fundamental al schimbului comercial este: **M-B-M** (Marfă – Bani – Marfă). Cel care posedă o marfă de care nu se poate folosi imediat o schimbă pe bani cu ajutorul cărora urmează să obțină o marfă de care să aibă nevoie și pe care să o consume. În metoda de producție capitalistă (MPC) acest ciclu este inversat: **B-M-B'** (unde $B' = B + \Delta B$).

• Inversarea ciclului vital are o semnificație ontologică și etică pe care Marx o subliniază de mai multe ori referindu-se la Aristotel. Ciclul M-B-M corespunde **economicului** în sensul dat de Aristotel. Ciclul B-M-B', din contra, corespunde **crematisticii** care, pentru Aristotel, este o activitate „contra naturii" ce constă în căutarea premeditată a bogăției.

• Problema este următoarea: cum se poate explica această creștere de capital dacă schimbul se face în echivalenți conform legii valorii și comerțului cinstit?

– Creșterea valorică prin care niște bani trebuie să fie transformați în capital nu poate proveni din aceeași bani: banii nu fac bani.

– Modificarea ciclică a valorii nu provine din variația valorii de schimb, ci din cea a valorii uzuale.

– Rămîne o ultimă supoziție, aceea de a ști dacă schimbul provine din valoarea uzuală a mărfii, adică din folosirea sau din consumul ei. Or, este vorba despre variația valorii convertibile, despre creșterea valorii. „Pentru a putea profita de o valoare convertibilă din valoarea uzuală a unei mărfi, va trebui ca oamenii cu bani să aibă fericita șansă de a descoperi în mijlocul circulației, chiar pe piață, o marfă ale cărei valori uzuale să posede calitatea particulară de a fi sursă de valoare convertibilă, astfel încît consu-

mul ei să fie urmarea procesului muncii, şi, prin urmare, crearea valorii. Şi omul nostru găseşte efectiv pe piaţă o marfă dotată cu aceste calităţi specifice, ea se numeşte putere de muncă sau forţă de muncă".

D. EXPLOATARE ŞI ALIENARE

a. Problema exploatării

• Esenţialul se află deci în înţelegerea acestei treceri **de la producţia comercială simplă la producţia capitalistă**. Procesul de producţie capitalistă presupune:

– un capitalist puternic (un „om cu bani");

– oameni „liberi", adică izolaţi de orice mijloc de muncă.

• Forma raportului dintre ei este aceea a unui **contract între indivizi liberi** care schimbă ceea ce au într-o tranzacţie echitabilă.

– Muncitorul îşi vinde forţa de muncă la valoarea sa (= suma valorilor mijloacelor necesare producţiei şi întreţinerii forţei muncitorului).

– El o vinde pentru un timp determinat (dacă ar fi vîndut-o pentru un timp nedeterminat, s-ar fi transformat în sclav).

– Cît timp capitalistul dispune de muncitor are voie să utilizeze această forţă de muncă ca pe un bun propriu. Să presupunem un muncitor care îşi vinde forţa de muncă pentru 8 ore. În realitate, după 4 ore de muncă, el deja a furnizat cantitatea muncii echivalente la valoarea salariului său. Următoarele 4 ore de muncă aparţin capitalistului şi nu sînt plătite. Aceste 4 ore gratuite sînt de supramuncă şi formează plusvaloarea.

• Acest proces este numit de către Marx **exploatare**. Să notăm cu *pl* plusvaloarea (rezultată din supramuncă), cu *c* capitalul constant (maşini şi materii prime necesare producţiei) şi cu *v* capitalul variabil (corespunzător salarii-

lor). Capitalistul cumpără B = $c + v$. Obține o marfă M. Consumînd această marfă, în procesul de producție, el va obține $M' = c + v + pl$. Vînzînd M' va obține B'.

Ciclul capitalului se va exprima astfel: B-M {*producția*} M'-B'.

• Aşadar se pare că pentru Marx **capitalul nu este un lucru ci un raport social care exprimă separarea producătorului de mijloacele de producție.**

• Dar nu este un simplu raport între indivizi. Munca este evident socială. Schimbul comercial dovedeşte diviziunea socială a muncii. Acest raport al capitalului este deci cel care dă naştere luptei dintre două clase fundamentale, proletariat şi burghezie.

Procesul de producție capitalistă este contradictoriu. El conține posibilitatea formală a crizelor.

b. Alienarea

Marx nu condamnă munca în general, ci munca alienată, caracteristică societăților divizate în clase. Există cinci trăsături care caracterizează ceea ce Marx numeşte **alienare.**

– **Munca se sustrage omului.** Produsul muncii este acaparat de către proprietarul mijloacelor de producție.

– În cazul salariaților, **muncitorul** nu **vinde** o marfă oarecare: se vinde **pe sine**.

– **Produsul muncii este al capitalului**. Produsul propriei munci se ridică împotriva muncitorului ca un duşman. Finalitatea muncii se sustrage muncitorului în diviziunea muncii.

– **Munca divizată** reduce muncitorul la stadiul de auxiliar al procesului de producție; muncitorul nu mai este şi cel care demarează şi cel care pune punct acestui proces.

– **Puterea personală** (subiectivă) a muncitorului se transformă în **puterea obiectivă a capitalului.**

c. Emanciparea

• Concluziile pe care Marx le trage din această analiză vizează **emanciparea muncitorilor** şi nu emanciparea muncii, aşa cum îi reproşează Hannah Arendt.

– Forţa de muncă este puterea creatoare prin excelenţă; ca putere naturală ea este capabilă de auto-regenerare, de proliferare gratuită.

– În diviziunea muncii (socială şi tehnică) forţa de muncă este mutilată (întoarsă împotriva ei înseşi). Munca, aşa cum este ea în prezent, nu este inumană (ea rezultă dintr-o istorie umană) ci este dezumanizată.

– Trebuie să reconciliem puterea naturală a forţei de muncă cu utilizarea ei umană (sensul comunismului la Marx).

• Marx analizează dezvoltarea modalităţilor de producţie capitalistă ca proces de **expropriere a muncitorului** individual. Această expropriere, spune Marx, se îndeplineşte prin jocul legilor imanente producţiei capitaliste, de-a lungul procesului de concentrare a capitalurilor. Dar „socializarea muncii şi centralizarea resorturilor sale materiale ajung la un punct în care ies din învelişul lor capitalist".

• Utilizînd formula hegeliană a **negării negaţiei**, Marx afirmă că a venit timpul exproprierii exproprietatorilor. Această revoluţie socială va restabili „nu proprietatea privată a muncitorului, ci proprietatea sa individuală fondată pe achiziţiile erei capitaliste, pe cooperare, pe proprietatea comună a tuturor mijloacelor de producţie, inclusiv a solului".

• Pentru a pune punct problemei exploatării muncii şi alienării care rezultă din aceasta, Marx **nu propune să se pună capăt muncii în general (▸ capitolul 10), ci doar formei capitaliste a muncii**. Totuşi, formularea pe care Marx o oferă acestei depăşiri nu este ambiguă. Exproprierea exproprietatorilor poate fi înţeleasă într-un sens proudhonian, substituind cooperativa muncitorească

fabricii capitaliste. „Restabilirea proprietății individuale" pe baza achizițiilor cooperării capitaliste este într-un fel aspirația a numeroși salariați de „a fi pe cont propriu", de „a fi propriul patron", dar într-un mod colectiv.

d. Probleme în suspans

Totuși această „autogestiune muncitorească" ar fi departe de a rezolva toate contradicțiile care se nasc din procesul muncii, asemenea celor care decurg din diviziunea îndatoririlor și constrîngerilor legate de mașinism (▸ **capitolul 10**). Se pun mai multe întrebări majore cărora Marx nu le găsește o soluție.

• Muncitorul este producător dar, odată plecat din întreprindere, el este și consumator și interesele sale ca **producător** nu coincid neapărat cu interesele sale de **consumator**. Consumatorul este interesat într-o dezvoltare continuă a productivității muncii, care cade mai întîi în sarcina producătorului.

• Proprietatea colectivă nu rezolvă problema modalităților de **repartiție a veniturilor muncii**: este posibilă egalitatea salariilor? Și dacă nu, cine dă naștere la diferențele de salarii? Problemă spinoasă atunci cînd este vorba de a stabili raporturile dintre munca manuală și munca intelectuală.

• Dar în ceea ce privește relațiile dintre unitățile de producție? Dacă economia globală rămîne reglată de piață, nu ne expunem oare la riscul exploatării celor mai puțin performante întreprinderi „care se autogestionează" de către cele mai performante întreprinderi?

• În sfîrșit, Marx critică revendicarea „dreptului la produsul integral al muncii". Doar o parte din produsul muncii poate fi destinată consumului. O parte trebuie să meargă la fondul de investiții. O altă parte importantă trebuie să meargă la finațarea serviciilor publice și a accesului tuturor la „bunurile publice", la sănătatea publică,

la fondurile de pensii etc. Şi într-o societate „socialistă" această parte ar trebui să fie mult mai importantă decît în societatea capitalistă. Este bine dincolo de simpla „asociere a producătorilor"; este vorba despre apropriere a de către colectivitate – adică de către un stat – a ansamblului supra-produsului social. Colectivitatea nu se compune doar din producători; ea cuprinde şi tineri care încă nu muncesc, bătrîni care nu mai lucrează şi numeroşi indivizi consacraţi unor sarcini neproductive, de administrare şi de gestiune a serviciilor publice. Ce-ar fi fost să nu fi existat sursa unei noi forme de exploatare a muncii de către un „capitalism de stat", aşa cum pare să o arate experienţa istorică?

5 DIVIZIUNEA MUNCII

Dacă revenim la conceptul filosofic al muncii, aşa cum este el dezvoltat de Hegel (▸ **capitolul 2**), vom admite că munca propriu-zisă nu apare decît atunci cînd satisfacerea trebuinţei în general face loc satisfacerii nevoilor *particularizate*, pentru care omul îşi defineşte *mijloace particulare*. Astfel, munca propriu-zisă n-ar apărea decît în condiţiile unei diviziuni a muncii.

A. DIVIZIUNEA MUNCII, CARACTERISTICĂ A VIEŢII SOCIALE

Platon şi Aristotel sînt primii care au scos în relief această trăsătură fundamentală. Unitatea cetăţii se bazează pe diferenţa funcţiilor îndeplinite de fiecare în parte. Aristotel formulează această problemă cu claritatea sa obişnuită: unitatea cetăţii este urmarea faptului că oamenii au nevoie unii de alţii. Însă doctorul nu are nevoie de un alt doctor, nici cizmarul de un alt cizmar; însă doctorul are nevoie de cizmar şi cizmarul are nevoie de doctor.

• Se pune atunci problema schimbului dintre produsul muncii doctorului şi cel al muncii cizmarului.

• În cadrul familiei nu se pune problema existenţei unei diviziuni a muncii bazate pe o ordine naturală al cărei principiu este dominaţia despotică a stăpînului asupra sclavilor.

• Cetatea este alcătuită din oameni liberi. Ei schimbă în mod liber produsele activităţii lor. Cum principiul fundamental al cetăţii este justiţia, acest schimb trebuie să fie corect.

B. SCHIMBUL MĂRFURILOR

a. Egalitate şi reciprocitate

Aristotel s-a confruntat cu definirea regulilor de schimb al mărfurilor. Ceea ce domină aici este reciprocitatea. Însă această reciprocitate, bază a coeziunii sociale care „ajută cetatea să subziste", este fondată pe un schimb proporţional: „Or ceea ce constituie acest schimb proporţional este uniunea în diagonală; să luăm de exemplu un arhitect A, un cizmar B, o casă C şi un pantof D. Să presupunem că arhitectul încredinţează cizmarului munca sa şi invers, cizmarul i-o încredinţează arhitectului pe a sa. Dacă este realizată această egalitate proporţională şi dacă există reciproca, atunci lucrurile se vor petrece aşa cum tocmai am precizat. În lipsa reciprocei, egalitatea va fi distrusă şi aceste raporturi nu vor mai exista".

Să urmărim demersul aristotelic:

1. Trebuie realizată egalitatea proporţională fără de care societatea va fi distrusă. Dacă în timpul schimbului dintre doi indivizi unul este furat (este supus la o nedreptate), urmează iremediabil întreruperea schimbului şi începutul violenţei.

2. Trebuie deci să considerăm produsele lui A şi B „egale".

3. Însă nu poate exista identitate de raporturi între două persoane de aceeaşi profesie. De exemplu nu există comunitate de raporturi între un doctor şi un alt doctor; în schimb există aşa ceva între un doctor şi un agricultor. Acest lucru poate fi înţeles cu uşurinţă: doctorul nu are nimic să schimbe cu un alt doctor. Pentru ca unul din bunurile unui individ să poată intra în circuitul schimbului, trebuie ca el să corespundă unei nevoi a potenţialului partener de schimb, adică să corespundă la celălalt unei lipse. Clasicii ar spune că pentru ca un bun să devină marfă, el trebuie să aibă o valoare uzuală.

4. Dar cum am putea compara o casă cu un pantof? Aceste două lucruri nu sînt asemănătoare din punct de vedere calitativ. Evaluarea în bani este mijlocul fix prin care se înlesneşte transformarea unei diferenţe calitative în similitudinea unei anumite calităţi comune ce permite măsurarea.

b. Problema monedei

• Aristotel rămîne prizonierul timpului său; el defineşte moneda ca intermediar. Ea nu este decît o **convenţie.** Nelăsîndu-se condus în mod abuziv de fetişismul metalelor preţioase care va întuneca pentru o perioadă atît de lungă gîndirea economică, el nu izbuteşte să explice geneza monedei. Cum este posibilă o evaluare a produsului în monede? Clasicii vor considera moneda rezultatul schimbului comercial, pe cînd Aristotel vede acest schimb ca pe o condiţie *sine qua non.* Ideea că valoarea unui bun (cantitatea de monedă echivalentă) ar putea fi obiectul unui decret pare naivă.

• Aristotel pune în evidenţă unitatea relaţiilor dintre produse şi a celor dintre producători: „Raportul care există între ţăran şi cizmar trebuie să se regăsească între lucrarea unuia şi a celuilalt". Altfel spus, raporturile dintre valorile mărfurilor sînt o proiecţie a raporturilor sociale dintre oameni. Şi aceste raporturi sociale, cum va spune şi Marx, sînt bazate pe necesitate. Aristotel lansează o idee foarte profundă: **nevoia este cea care menţine societatea ca un fel de legătură.**

• Arătînd că, în realitate, raporturile dintre mărfuri sînt raporturi între lucrări, Aristotel aproape că ajunge la ideea că munca abstractă, privată de orice determinare şi redusă la un timp propriu-zis de muncă este cea care formează esenţa mărfurilor.

Sînt prezentate mai multe funcţii ale monedei:

– de măsurare a valorii;

– de mijloc de plată;

– de rezervă de valori (ea permite să dispui de ceea ce vrei să cumperi imediat ce ai nevoie).

„Astfel, moneda este un fel de intermediar care serveşte la aprecierea tuturor lucrurilor readucîndu-le la o măsură comună. Căci, dacă nu ar fi existat schimbul, nu ar fi existat nici viaţă socială; mai mult, nu ar mai fi existat nici schimbul fără egalitate, nici egalitate fără o măsură comună".

c. Bani şi morală

În cazul în care căutarea banilor pentru însăşi valoarea lor (crematistica) este „contra naturii", atunci circulaţia monetară este mijlocul economicului care, departe de a rămîne restrîns la nivelul unei familii cum dă de înţeles etimologia, are o funcţie socială esenţială.

• Condamnarea crematisticii de către Aristotel stă la originea **condamnării dării cu împrumut din interes** pe care o întîlnim atît în tradiţia catolică, cît şi în tradiţia musulmană. Banii au aproape întotdeauna o conotaţie negativă, sînt un rău, fără îndoială inevitabil, dar un rău. Prin esenţă ei sînt marii corupători de suflete. Din această cauză utopiile, în special utopiile socialiste ale secolului XIX, aparţin aproape întotdeauna societăţilor unde nu mai există bani.

• Putem să ne întrebăm totuşi dacă nu cumva **această condamnare a banilor cuprinde o prejudecată periculoasă.** Banii sînt cei care ne permit satisfacerea unei nevoi prin munca celuilalt. Dar ei prezintă avantajul de a transforma un raport de dependenţă personală în ceea ce-l priveşte pe celălalt – am nevoie de ceea ce ai tu – într-un raport impersonal, obiectiv, în care libertatea subiectului este prezervată. Tot astfel, şi aceasta în ciuda nostalgiei societăţilor patriarhale, impozitul în bani reprezintă un progres democratic în raport cu impozitul în natură sau în corvoadă.

• **Condamnarea banilor este foarte uşor confundată cu condamnarea exploatării omului de către om.** De altfel, se poate remarca faptul că societăţile care condamnă oficial comerţul cu bani îşi însuşesc cu uşurinţă raporturile de dependenţă personală, cum ar fi sclavagismul, şerbia sau chiar servilismul (care a preluat trăsături de la celelalte două forme precedente).

C. ECONOMIA POLITICĂ CLASICĂ ŞI DIVIZIUNEA MUNCII

a. Apărarea diviziunii muncii în economia politică clasică

• Dacă diviziunea muncii este considerată de către Aristotel o diviziune socială subordonată principiului unităţii politice a oraşului, economia politică clasică la Adam Smith este punctul de plecare al economiei politice:

– procurarea fericirii pentru popor asigurîndu-i abundenţa;

– asigurarea bogaţiei statului şi a serviciului public.

• **Diviziunea muncii** este sursa de productivitate care va permite asigurarea acestei bogăţii. Dezvoltarea sa constituie marca însăşi a civilizaţiei, fiindcă, „în fiecare artă diviziunea muncii, cu cît este mai profundă, cu atît va aduce o creştere proporţională a puterii productive de muncă. Acest avantaj este cel care pare să fi dat naştere la separarea diverselor slujbe şi meserii.

De asemenea, această diviziune este în general împinsă mai departe în ţările care se bucură de un nivel mai înalt de perfecţionare; ceea ce într-o societate mai înapoiată este lucrul unui singur om va deveni într-o societate mai avansată treaba mai multora".

• Diviziunea muncii este sursa **progresului tehnic**. Ea stimulează construcţia de maşini care facilitează munca şi uşureaza efortul oamenilor. Marx, pe acest plan ca şi pe

altele, nu va face decît să-l critice pe Smith demonstrînd importanța cooperării obținute prin diviziunea muncii în cadrul forțelor productive.

b. Diviziunea muncii și piața

• Invenția diviziunii muncii nu este totuși un rezultat al înțelepciunii umane, ci o consecință a **înclinației naturale** a oamenilor spre schimb, înclinație care decurge din folosirea rațiunii și a cuvîntului.

• În consecință, dezvoltarea diviziunii muncii este strîns legată de extensia pieței. „Astfel, certitudinea putinței de a schimba produsul propriei munci ce depășește propriul consum pe un surplus de aceeași natură al produsului muncii altora care ar putea să-i fie necesar încurajează fiecare om să cultive și să perfecționeze acea parte a talentului și inteligenței sale pentru acest fel de muncă".

• Specializarea talentelor indivizilor nu este așadar naturală – „diferența de talente naturale între indivizi este mai mică decît am putea să credem" –, dar rezultă din dezvoltarea pieței și din diviziunea muncii. Totuși, există în doctrina lui Smith un optimism fundamental: spre deosebire de animale, care nu pot să se încreadă decît în ele însele pentru a-și apăra viața și satisface nevoile, oamenii sînt capabili să se completeze, fiindcă „talentele cele mai disparate sînt utile unele altora". Piața este deci mijlocul prin care se efectuează socializarea speciei umane și care transformă munca fiecăruia într-un element al unui proces de muncă colectivă, ale cărui produse sînt la dispoziția fiecărui om, în funcție de nevoile sale.

• Diviziunea muncii ca sistem optim de producție apare astfel ca o **ordine spontană**, rezultat al acțiunii și nu al intențiilor oamenilor. Piața pare ghidată de o **mînă invizibilă**. Această expresie trebuie înțeleasă cît mai precis: ea semnifică faptul că există o ordine fără organizator, o regulă fără cineva care să o impună. Această idee va consti-

tui una din paradigmele ştiinţelor sociale, astăzi încă miza a numeroase discuţii dintre diversele şcoli de sociologie şi economie. Dar acest concept a „migrat" spre ştiinţele naturii (de exemplu spre biologie şi chimie).

c. Semnificaţia etică a liberalismului

• Liberalismul economic clasic, al cărui cel mai talentat şi sistematic reprezentant este Adam Smith, nu trebuie înţeles ca o apologie a egoismului şi a goanei premeditate după bogăţie. Autor al unei *Teorii a sentimentelor morale* (1759), Smith nu concepe o economie fără legătură cu morala. Dreptul de a ne îmbogăţi nu este legitim decît în măsura în care această îmbogăţire va aduce *in fine* cîştig întregii omeniri. Este uitat destul de des faptul că Smith îşi începe cartea de morală prin urmatoarea afirmaţie: „Oricît de egoist ar fi considerat omul, există în natura sa cîteva principii evidente dovedind că îl interesează soarta celorlalţi, a căror fericire îi este necesară, chiar dacă nu-i foloseşte la nimic, exceptînd plăcerea de a o vedea". Acest interes pentru soarta celorlalţi este fondat pe capacitatea noastră de a ne plasa în afara noastră: noi nu ştim cum resimt ceilalţi propriul lor efort şi, prin urmare, ne imaginăm sentimentele altora prin proiecţia propriilor sentimente.

• Altfel spus, liberalismul lui Smith presupune ca interesele egoiste şi simpatia noastră mutuală să poată fi conciliate. Realismul rece dovedit de lucrarea *Cercetări asupra naturii şi cauzele bogăţiei naţiunilor* nu trebuie deci înţeles ca o apologie a egoismului sau ca un fel de „voinţă" prematură „de putere" – după cum este interpretat în mod curent liberalismul zilelor noastre – ci înţeles ca punerea în practică a mijloacelor eficace într-un scop justificat din punct de vedere moral, ca în lucrarea *Teoria sentimentelor morale.*

• Găsim, de asemenea, în aceasta manieră de luare în considerare a raporturilor dintre tendinţele spontane ale

indivizilor şi rezultatele acţiunilor lor o idee pe care Immanuel **Kant** (1724-1804) o va relua: chiar dacă, de fapt, mobilurile acţiunilor umane sînt în general puţin nobile, în sine, acestea contribuie în mare la realizarea unei organizări sociale conforme raţiunii (vezi *Ideea unei istorii universale din punct de vedere cosmopolitic*).

D. CRITICA DIVIZIUNII MUNCII

a. Diviziunea tehnică a muncii şi organizarea socială

• Diviziunea muncii în viziunea lui Adam Smith pare a fi o simplă **diviziune tehnică**: unul transportă cărămizile pe care celălalt le va fixa în zid. Piaţa realizează prin schimb ceea ce cooperarea sub acelaşi comandament operează în cadrul manufacturii sau al uzinei. Astfel, piaţa va apărea ca mijloc adecvat al dezvoltării cooperării în ansamblul societăţii şi, pe undeva, al creşterii productivităţii şi deci al bunăstării sociale. Din această cauză Smith se opune oricărui tip de legislaţie care ar putea să împiedice buna funcţionare a pieţei. Oricare ar fi interesele generale ale legiştiilor sociale, acestea din urmă se întorc în final contra ansamblului societăţii pe care o sărăcesc.

• Prezentînd diviziunea muncii în societate ca pe o simplă prelungire a diviziunii tehnice, Smith omite totuşi două puncte importante.

– Divizarea societăţii în colective de meserii, în profesii, în diferiţi producători, are ca specific faptul că munca fiecărui producător conduce la un produs finit, care va fi util altcuiva, unui consumator final sau unui alt producător, dar care, în aceeaşi calitate, are o valoare de schimb. Şi invers, în interiorul uzinei, fiecare muncitor nu are loc decît ca „**muncitor colectiv**", dar el singur nu produce nici o marfă; el se mulţumeşte să-şi folosească forţa de muncă în ansamblul procesului de producţie.

– Diviziunea muncii în societate este compatibilă cu o multitudine de producători independenţi, luînd ei înşişi decizii în funcţie de informaţiile pe care le posedă despre situaţia pieţei. Diviziunea tehnică a muncii, din contra, presupune **reuniunea sub acelaşi comandament a unui număr mare de muncitori**. Or, nu este de ajuns să-i punem umăr la umăr pe artizani pentru a construi o uzină; ci trebuie mai întîi să se ajungă la un grad suficient de dezasamblare a muncii complexe în munci simple, iar apoi aceste munci să fie coordonate într-un proces continuu care nu va fi cu adevărat posibil dacît cu ajutorul maşinii-unelte.

b. Diviziunea muncii şi clasele sociale

• În rest, cei care justifică comandamentul absolut al şefului de întreprindere asupra salariaţilor, în numele imperativelor diviziunii tehnice a muncii, se revoltă imediat ce este vorba de a introduce regula în ansamblul raporturilor sociale, chiar în doze homeopatice. Introducerea pe piaţa liberă a unei legi acolo unde domină ceva asemănător cu starea naturală aşa cum este ea descrisă de Hobbes ar fi transformarea societăţii „în cazarmă"– în secolul trecut socialiştii erau acuzaţi în mod curios că vor să transforme societatea într-o fabrică. Comentariul ironic al lui Marx era: „Regimul de fabrică nu este bun decît pentru proletari", întrucît „anarhia în societate" şi „despotismul de fabrică" par să meargă mînă în mînă.

• Totuşi, **diviziunea tehnică a muncii** este de obicei cerută **ca sistem de legitimare a împărţirii societăţii în clase sociale.** Inegalităţile de venituri şi de poziţii sociale şi-ar găsi justificarea în separarea necesară şi în procesul de producţie al funcţiilor de organizare şi de comandament şi al celor de executare. Diviziunea tehnică a muncii nu poate legitima diviziunile sociale care decurg din raporturile de proprietate.

c. Munca manuală şi munca intelectuală

Din cauze expuse atît de Hegel, cît şi de Marx (**▸ capitolele 2 şi 4**), orice muncă manuală este în sine şi muncă intelectuală. Progresul tehnic conferă vechilor diviziuni tot mai multă opacitate. Totuşi, din punct de vedere social, diviziunea dintre munca manuală şi munca intelectuală este profund înrădăcinată atît în conştiinţele, cît şi în structurile sociale.

• **Diviziunea dintre munca manuală şi munca intelectuală distruge împărţirea tradiţională în clase sociale**. Munca intelectuală este apanajul claselor superioare, pe cînd munca manuală revine claselor inferioare. Această ierarhie tradiţională aparţine totuşi unei faze istorice în care ştiinţa şi tehnica ramîn separate.

• Revoluţia industrială lasă loc la o **încorporare masivă a ştiinţei în producţie**. Munca intelectuală se integrează aşadar în ansamblul lanţului de producţie. Şi totuşi ar fi trebuit să se facă diferenţa dintre munca la comandă şi munca de elaborare. În munca la comandă poate fi observată necesitatea direct legată de o funcţie tehnică, oricare ar fi modul de proprietate, şi ceea ce este pur şi simplu legat de modul de proprietate (de exemplu proprietatea privată capitalistă), dependent de o diviziune socială.

6 CE ESTE TEHNICA?

Munca şi tehnica sînt strîns legate una de alta. O activitate este o muncă din momentul în care ea presupune o anumită îndemînare (mai mult sau mai puţin complexă) şi are o relaţie cu obiectele tehnice. Esenţa studiului arheologiei muncii o reprezintă obiectele tehnice descoperite în aşezările preistorice. Aceste obiecte, prin ele însele, ne învaţă cum trăiau strămoşii noştri, ne oferă uneori o idee despre organizarea lor socială, dar mai presus de toate ne permit să recunoaştem specificul inteligenţei umane care se ridică, evident, deasupra animalităţii.

A. MÎNA ŞI UNEALTA

• **Friedrich Engels** (1820-1895) afirma că munca „este prima condiţie fundamentală a întregii vieţi umane şi aceasta a ajuns la un stadiu în care, într-un anumit sens, trebuie să spunem: munca l-a creat pe om". Dar munca a fost posibilă printr-o evoluţie biologică (poziţia verticală, creşterea capacităţii cerebrale care a făcut din mînă unealtă şi din unelte prelungiri ale mîinii). Ştim puţine lucruri despre capacităţile intelectuale ale lui *homo habilis*, dar el a intrat deja în umanitatea propriu-zisă, căci, tot în opinia lui Engels, „nici măcar cel mai banal cuţit din piatră nu a fost vreodată fabricat de o mînă de maimuţă".

• Producerea de unelte apare astfel ca producerea unei **lumi veritabil umane**. Tocmai subliniată de către Engels, corelaţia dintre unealtă, limbaj şi crearea structurilor sociale complexe este reafirmată de André Leroi-Gourhan (1911-1986): „Limbajul există din momentul în care preistoria dă naştere la unelte, de vreme ce unealta şi limbajul sînt legate neurologic şi sînt inseparabile în structura socială a umanităţii".

• Ajunsă la un anumit stadiu, evoluția umanității suferă o **disociere spectaculoasă**. Din punct de vedere biologic, evoluția pare practic oprită. Volumul și forma cutiei craniene s-au stabilizat la stadiul lor actual, chiar dacă evoluția tehnică, extrem de lentă de-a lungul a sute de mii de ani, cunoaște în prezent o ascensiune prodigioasă. Adaptarea speciei umane parcurge de azi înainte o evoluție tehnică organizată social. După cum spune Leroi-Gourhan: „Ar trebui să se facă o veritabilă biologie a tehnicii, să se considere corpul social ca o ființă independentă de corpul zoologic, animat de om, dar cumulînd o asemenea sumă de efecte imprevizibile, încît structura sa cea mai intimă domină net mijloacele de percepere individuale".

• Aceste considerații demonstrează, dacă mai era nevoie, că problema tehnicii constituie cu siguranță una din marile probleme filozofice.

B. DEFINIȚII

a. Termenul „tehnică"

La greci *tehne* desemnează orice fel de **artă**. Există o tehnică a uneltei, o tehnică a corpului, o tehnică a cuvîntului, o tehnică a guvernării problemelor umane. La Platon, *technè* (abilitatea sau chiar „știința imanentă acțiunii") se opune lui *episteme* (știință teoretică, depinzînd doar de puterea spiritului).

Tehnica desemnează în ultima vreme, aproape în exclusivitate, intermedierile complexe dintre noi și lume; tehnica are un raport direct cu uneltele pe de o parte, și cu știința pe de altă parte: tehnica de astăzi este **tehnoștiință**. Îndemînarea trimite la un stadiu depășit de tehnică – cel al artizanatului și al uneltei –, pe cînd tehnica este știință prin excelență, știință materializată.

b. Societatea nu ar exista fără tehnică

Societatea modernă se defineşte prin ea însăşi ca „societate tehnică". Însă şi societăţile cele mai arhaice presupun o tehnică, şi încă una puternic dezvoltată. Supravieţuirea în mediul arctic (în cazul eschimoşilor, de exemplu) presupune o înaltă tehnicizare. Tehnicile omului preistoric, oricît de rudimentare ne-ar părea ele, sînt foarte dificil de pus în practică pentru omul modern. Şi invers, proliferarea obiectelor tehnice ne scuteşte de a avea noi înşine, în mod individual, tehnica, atît de necesară strămoşilor noştri, locuitori ai peşterilor. Tehnica a trecut de la mînă în lucruri.

c. Tehnică şi tehnologie

• Cuvîntul tehnică este înlocuit astăzi prin tehnologie. În sens strict, **tehnologia este studiul tehnicii**, dar ea nu este tehnică, ea este o **ştiinţă teoretică**, tot astfel cum criminologia nu este practicarea crimei.

• Alunecarea semantică exprimă, cu toate acestea, transformările esenţiale din lumea noastră. Tehnica trimite astăzi la o **îndemînare simplă**, abilitatea mîinilor, pe cînd tehnologia desemneaza **operaţii complexe de fabricare, integrate în tehnoştiinţă**: electronică, tehnici de informare şi de comunicare, genetică şi biotehnologii, etc.

d. Ce se află în spatele acestei schimbări terminologice?

• Utilizarea cuvîntului „tehnologie" **indică o valorizare** (socială şi culturală: a frecventa un institut de tehnologie înseamnă cu mult mai mult decît a merge la un liceu tehnic). Această valorizare exprimă schimbarea de statut a activităţii tehnice şi a tehnicii umane, o modificare a scării de valori admise în mod curent în societăţile tradiţionale. Această modificare afectează pînă şi sensul gîndirii; în opinia unor anumiţi autori, societatea tehnică este cea în care „raţionalitatea instrumentală", care se ocupă exclusiv cu

determinarea mijloacelor adecvate anumitor scopuri prestabilite, domină toate celelate expresii ale raţiunii umane.

C. OBIECTUL TEHNIC

a. Natura şi tehnica

• Pentru Aristotel, fiinţele naturale „sînt foarte diferite de fiinţele care nu sînt produsul naturii. Fiinţele naturale poartă în ele însele un principiu de mişcare şi de repaus. Să presupunem că pentru unele această mişcare se produce în spaţiu şi că celelealte fac o mişcare de creştere şi de descreştere; iar pentru altele această mişcare nu este decît un proces de alterare. Din contra, un pat, o haină sau orice alt obiect nu are în structura sa nici o tendinţă specială spre schimbare cînd este raportat la fiecare categorie de mişcare şi de produs al artei".

• **Artificiul uman este întotdeauna inferior naturii**. Nu este nevoie de stabilirea unor limite pentru a discrimina produsul *technè*-ului uman care nu este decît **imitaţia naturii** şi nu poartă în structura sa principiul propriei mişcări.

• Această analiză se bazează totuşi pe o **concepţie teleologică** a naturii contra căreia s-a constituit ştiinţa modernă. Mecanismul modern – cel al lui Descartes, de exemplu – tinde spre ştergerea frontierei ontologice dintre fiinţele naturale şi produsele spiritului uman. Dacă automatele pot să imite în mod eficace animalele este pentru că animalele nu sînt cu totul diferite de automate. Măsuri cu niveluri diferite de complexitate sînt substituite diferenţelor substanţiale ale vechii metafizici. De aceea, în secolul nostru, chiar şi fiinţele vii pot fi obiecte tehnice".

b. Analiza lui Kant

• Analiza kantiana se găseşte în mijlocul **distincţiei cauzalităţilor**. Obiectul tehnic (produsul artei) este **opera** unei **acţiuni** omeneşti, pe cînd lucrurile din natură sînt **rezultatul acţiunii** forţelor naturii.

– Efectele naturii se explică prin „cauzalitatea eficientă", adică prin singurele legi naturale, nefăcînd apel la vreo finalitate. Şi invers, produsele artei umane presupun o finalitate: ele sînt făcute cu un anumit scop.

– Se observă că analiza lui Kant răstoarnă punctul de vedere aristotelic pentru care finalitatea este proprie naturii, omul neputînd decît să o imite dar niciodată să o egaleze.

• Mai precis, cuvîntul „artă" se aplică doar la ceea ce a fost produs **în mod liber**. Produsul artei umane este caracterizat prin faptul că „reprezentarea trebuie să preceadă realitatea". Distincţia ştiinţă/artă elimină distincţia ştiinţă/îndemînare şi facultate teoretică/facultate practică.

• Trebuie, de asemenea, să se facă distincţia dintre artă – în sensul modern – şi artizanat. Pentru Kant, această diferenţă rezidă doar în faptul că arta prezintă un „caracter liberal" – nu are vreun scop utilitar – în timp ce artizanatul are un „caracter comercial". Mai există tot aici o distincţie pe care arta şi tehnica contemporană o deteriorează: arta nu este doar o cheltuială, ea este şi o industrie (cinematograful, de exemplu), iar producerea de obiecte tehnice în scopuri comerciale nu este lipsită de preocupări estetice **(▸ capitolul 7)**.

• În cele din urmă, **tehnica este punerea în aplicare a ştiinţei**. Produsele muncii manuale sînt produse ale muncii în general şi „nu vom califica drept artă ceea ce sîntem în stare să facem de vreme ce este vorba de a şti ce trebuie îndeplinit". Kant adaugă: „Lucrul pentru executarea căruia ducem lipsă de abilitate imediată, chiar dacă avem cunoştinţa cea mai completă, se numeşte artă. Peter Camper descrie cu exactitate cum ar trebui să fie făcut cel mai bun pantof, cu toate că el era pe deplin incapabil de a face unul".

• Putinţa de a fabrica obiecte doar prin cunoaşterea completă a ceea ce trebuie făcut, fără a avea nevoie de vreo abilitate specială, este unul din rezultatele cele mai

importante ale modalității de producție născute din **revoluția industrială și socială a epocii moderne**, adică din modalitatea de producție capitalistă. Pe de o parte, această modalitate de producție descompune munca complexă în muncă simplă, prin dezvoltarea diviziunii muncii, și, pe de altă parte, acaparează îndemînarea muncitorului pentru a face din ea o știință (organizarea științifică a muncii) care va duce apoi o existență independentă în sistemul mașinilor.

D. SISTEMUL TEHNIC

a. Tehnica formează un sistem

• O tehnică nu există niciodată singură. Ea se inserează într-o rețea complexă. A defini tehnica înseamnă a enumera caracteristicile unui **sistem tehnic**. Se mai poate spune că tehnica are un caracter **holistic**, definit prin următoarele trăsături esențiale:

– un produs este întotdeauna rezultatul unui **lanț** de puneri în practică a numeroase tehnici diferite dar solidare;

– tehnicile explorate într-un domeniu sînt reutilizate imediat în altul. Ca și conceptele științifice, tehnicile sînt instabile;

– dezvoltările diferitelor tehnici sînt **mutual condiționate**;

– nu vom putea practic să respingem vreodată o tehnică fără să luăm în considerare o mulțime de alte tehnici. Tehnicile de natură diferită sînt **solidare**;

– o tehnică **reacționează** în condițiile propriei producții: este vorba despre efectele *retrocontrolului*;

– **în esență**, sistemele tehnice sînt **complexe**. Din această cauză efectele sale sînt aproape imprevizibile;

– **sistemul este imaterial**: un sistem tehnic nu este o colecție de obiecte ci se definește prin relații globale, prin mișcare și circulație.

• **Sînt atinse toate aspectele vieții umane**: evoluția sistemului tehnic bulversează atît structurile sociale, cît și mentalitățile (tiparul nu este o modificare neutră a felului în care se fac cărțile. Ea bulversează religia, limba, tehnicile puterii și de contestare a puterii, etc.).

b. Tehnica este normativă

• Tehnica se impune ca **„ceea ce trebuie făcut"** și explică **„cum trebuie realizat lucrul în cauză"**. Procesul de „normalizare" este indispensabil dezvoltării oricărei tehnici. Tehnica creează „pattern"-uri, tipare, pe baza cărora trebuie modelate obiectele.

– De aceea, se va porni de la normalizarea mijloacelor de comunicare, începînd cu limbajul (ortografie, gramatică, normalizarea scrierii. Norme audiovizuale).

– Regula devine un concept fundamental în înțelegerea tehnicii. Internet-ul nu este decît o normă publică, care utilizează computere și rețele și care sfîrșește ca un lucru, un obiect tehnic.

– Normalizarea care impune tehnica tinde să normalizeze comportamentele umane pe nevăzute.

c. Progresul tehnic

• **Tehnica este cumulativă**. Progresul tehnic apare ca un cumul de obiecte și revoluții tehnice. Uneltele permit fabricarea de noi unelte. Așadar, tehnica este în progres prin definiție!

• **Tehnica are un fel de istorie autonomă** ale cărei raporturi cu istoria umană în general trebuie clarificate. Analizată pe termen lung, istoria umană se prezintă marcată de „revoluțiile tehnice": stăpînirea focului, revoluția neolitică, inventarea scrisului, revoluția industrială, revoluția comunicațiilor.

• **Ideea de revoluție tehnică este totuși contestabilă**. Deosebirea dintre rolurile factorilor tehnici și cele

ale factorilor sociali şi politici este practic imposibil de stabilit. Ce ar putea fi mai important în cadrul revoluției industriale, de la maşina cu aburi la maşina-unealtă, permiţînd transformarea manufacturilor în uzină modernă? Există riscul ca tehnica să deţină o reală putere imanentă, care să-i permită căderea fetişismul propriu idolilor, asemeni adversarilor săi cei mai înverşunaţi.

d. Caracteristicile progresului tehnic

Progresul tehnic este o înlănţuire de inovaţii. Datorită acestui progres tehnic putem să vorbim despre **istoria tehnicii**.

• **Progresul tehnic nu este linear**. Inovaţia nu urmează un curs regulat. Lungi perioade de stagnare fac loc unor perioade de inovaţie rapidă. După economistul Joseph Schumpeter (1883-1950), unele tehnici permit o dezvoltare în formă de „ciorchine".

• **Progresul tehnic este totuşi ireversibil**. Acest lucru decurge din natura holistică a tehnicii. Un element vechi nu poate fi reactivat pentru că sistemul în care a funcţionat a dispărut. Această caracteristică este fără îndoială la originea temerilor şi a criticilor tehnicii.

• **Progresul tehnic este supus propriei dinamici**. El apare analog dezvoltării fiinţelor vii. Darwin a atras atenţia asupra istoriei tehnologiei naturale, adică asupra formării organelor plantelor şi animalelor considerate mijloace de producţie pentru propria viaţă. Nu ar trebui oare să cercetăm în amănunt şi istoria organelor productive ale omului social, fundament material al tuturor organizărilor sociale?

• Dacă *ars* este varianta latină pentru cuvîntul grec din care provine tehnica (▸ **capitolul 6**), încă dinaintea Renaşterii artistul se separă net de artizan iar arta capătă propria autonomie şi o demnitate remarcabilă. Totuşi, dezvoltarea modernă a tehnicii ca ştiinţă aplicată a industriei bulversează această situaţie şi sparge frontierele stabilite de-a lungul secolelor precedente.

A. ARTA ÎN EPOCA MODERNĂ

• Epoca modernă se caracterizează prin **complexitatea crescîndă a artei şi a tehnicii**. Artele „liberale" sînt supuse invaziei tehnice (de exemplu, modelul industrial în sculptură).

• **Obiectul de artă este un obiect productibil şi reproductibil industrial.**

– Este zguduită originalitatea operei.

– Este repus în discuţie raportul dintre mîna care fabrică şi obiectul de artă: mai poţi fi oare numit muzician cînd compui o piesă pe calculator şi nu cîntînd la pian?

• Tehnica modernă creează noi modalităţi de exprimare artistică (cinematograful, redactarea grafică pe calculator) sau transformă condiţiile de creaţie (utilizarea electronicii în muzică...).

• **Dispare distincţia kantiană dintre arta liberală şi tehnică, în funcţie de intenţionalitate**. Ea ar conduce la negarea caracterului de operă de artă a unui film: cinematograful este totodata şi artă, şi industrie.

• În concluzie, opera de artă modernă este tehnică:

– prin modalitatea sa de producţie, industrializată;

– prin reproductibilitatea sa;

– uneori prin finalitatea sa: design, arte decorative, publicitate.

B. ANALIZA LUI W. BENJAMIN

a. Problema reproducerii

În lucrarea *Opera de artă în timpul reproductibilității tehnice*, Walter Benjamin (1892-1940) încearcă să gîndească această transformare radicală punînd în centru problema reproducerii.

• În principiu, **opera de artă a fost întotdeauna reproductibilă**: elevii, pentru a exersa, reproduc lucrările profesorilor; falsificatorii le reproduc pentru bani şi pentru a sfida. Trebuie însă diferențiată copia care presupune un original, o versiune autentică, de reproducerea tehnică.

• **Istoria artei mai poate fi văzută ca istoria tehnicilor de reproducere:** de la olăritul grecesc pînă în epoca noastră, trecînd peste gravura în lemn, tipar şi litografie. În secolul XX, tehnicile de reproducere au ajuns la un asemenea nivel încît ele sînt în măsură nu doar de a se aplica la toate operele de artă ale trecutului şi de a le modifica foarte profund modalitățile de influență, dar şi de a se impune ele însele ca forme originale ale artei.

• **Reproducerea devalorizează opera** în autenticitatea reperelor spațio-temporale (în al său „aici şi acum"), de exemplu atunci cînd o fotografie serveşte la punerea operei la îndemîna tuturor. Benjamin scoate în evidență faptul că cinematograful joacă un rol considerabil în această devalorizare generală a operei, invitație la rezolvare globală: „Cea mai lamentabilă reprezentare a lui Faust într-un teatru de provincie este de la început superioară unui film cu acelaşi subiect, cel puțin pentru că rivalizează în mod ideal cu prezentarea originală de la Weimar. Toată substanța tradițională pe care ne-o sugerează jocul actorilor (de exemplu faptul că Mefisto trimite la Merck, prietenul de tinerețe al lui Goethe) este golit pe ecran de orice valoare".

b. Analiza cinematografului

• Nu este prima oară cînd **opera de artă îşi pierde aureola**. De o bună bucată de vreme opera de artă este separată de funcţia ritual-religioasă. Benjamin reia analizele lui Hegel care ataşează arta sacrului. Cu cît operele de artă se emancipează faţă de funcţia lor rituală, cu atît ele devin expozabile şi deci reproducerea lor va reprezenta tot mai mult scopul producerii lor. Tendinţa este spre predominarea din ce în ce mai intensă a valorii de expoziţie, ceea ce atribuie artei funcţii noi.

• În legătură cu **polemica sterilă asupra picturii şi fotografiei**, Benjamin scrie: „Ne-am pierdut timpul cu subtilităţi inutile pentru a decide dacă fotografia este sau nu o artă, dar nu ne-am întrebat de la început dacă această invenţie nu a transformat cumva caracterul general al artei; teoreticienii cinematografului trebuie să se fi lăsat ispitiţi de aceeaşi eroare". La teatru, actorul în persoană este cel care-şi prezintă interpretarea. La cinema această acţiune a actorului nu poate fi percepută decît prin medierea unei aparaturi ce modifică această execuţie. Pentru actor, substituirea aparatului în faţa publicului este un fenomen decisiv.

• **Actorul este din ce în ce mai mult un accesoriu al filmului**, cu acelaşi statut ca şi decorurile de exemplu. Cultul vedetei, organizat de „sistem", este reversul acestei transformări şi al acestei desconsiderări a actorului.

• Putem generaliza această diferenţă punînd în evidenţă **funcţia esenţială a medierii tehnice** dintre creator, creaţie şi spectator (tot astfel şi în muzică: ascultăm din ce în ce mai mult o muzică pe care nimeni nu a cîntat-o vreodată).

• **Posibilitatea tehnică a reproducerii modifică atitudinea maselor privind arta**. Benjamin opune admiraţia exagerată pentru arta avangardistă (cinematograful) refuzului suprarealismului sau al lui Picasso. Şi aceasta pentru că el dezvoltă complet toate posibilităţile reproducti-

bilității tehnice cum că cinematograful este arta epocii noastre (cu toate contradicțiile sale).

c. Reflecții critice

Tezele lui Benjamin subliniază cîteva aspecte esențiale ale artei contemporane și ale raporturilor sale cu tehnica. Se pare totuși că această analiză prezintă confuzii.

Este clar că există **mai multe tipuri de reproducere** pe care Benjamin nu le diferențiază net:

– reproducerea unui original, care ulterior va rămîne operă autentică, sub formă de imagini, de copii, prin anumite mijloace tehnice. Din acest tip de reproducere fac parte fotografiile cu tablouri, casetele video etc.

– reproducerea ca modalitate de existență actuală a operei. Se poate spune că există în cazul operei muzicale. O simfonie de Beethoven este o partitură a cărei originalitate fizică contează puțin. Ceea ce contează este ca ea să fie conform partiturii originale scrise de către compozitor. Dacă simfonia rămîne pe partitură, ea nu este o operă de artă. Execuția ei de către orchestră este cea care o transformă într-o operă de artă actuală.

– există, în sfîrșit, opera concepută direct sub formă de obiect reproductibil. Este cazul cinematografului al cărui produs este un obiect tehnic care nu posedă în el însuși nici o marcă fizico-chimică a autenticității sau originalității sale.

• Benjamin este îndreptățit să sublinieze rolul fundamental al medierii tehnice dintre creator și creație. Continuitatea dintre Rafael și cel mai extravagant dintre pictorii contemporani este un anumit tip de raport dintre mînă, pînză, culori și material. Ceea ce se vede pe pînză rămîne produsul direct al acțiunii mîinii creatoare. Invers, în producția de imagini de sinteză, mîna dispare. Mașina este cea care se ocupă de materializarea unui concept. Valoarea specială a unei opere de Beethoven, de Mozart, de Ravel... constă în faptul că, măcar odată, autorul însuși

a interpretat-o. Putem să ne imaginăm astăzi opere muzicale compuse de un autor care nu ştie să cînte la nici un instrument.

• Dar **medierea tehnică joacă roluri diferite urmărind modalităţile de expresie artistică**. De unde dificultatea de a stabili reguli generale. Tehnica nu joacă doar rolul medierii dintre creator şi obiectul artistic. Ea conferă artei forme, surse de inspiraţie, materiale.

C. MOARTEA ARTEI?

• Această invazie tehnică industrializată în artă va duce oare la moartea artei? Marcel Duchamp, inventatorul *ready-made*-ului, al lucrului de-a gata („déjà fait"), are un rol radical în separarea obiectului de artă de obiectul tehnic standard. Prin urmare, nu asistăm oare la o tentativă de separare a artei de pricepere şi deci de orice *techné* pentru a face din ea purtătorul de valori transcedente?

• Învăţarea picturii nu mai presupune, obligatoriu, cunoaşterea priceperii ştiinţei tehnice, acumulate de-a lungul secolelor. Astăzi pictorul pictează cu mintea, nu cu mîinile! De la scriitura automatică la muzica lui John Cage există în acest timp pierderea ideii autorului sau creatorului şi pierderea tehnicităţii activităţii artistice. „Arta conceptuală" vrea să desprindă arta de tot ce aminteşte de originile sale tehnice.

• Aceasta nu este decît o tendinţă. Un alt curent (de exemplu în muzică) vizează, dimpotrivă, o tehnicizare maximală, axată în întregime pe utilizarea tehnoştiinţei moderne (informatică, matematică).

Puterea pe care omul o dobîndeşte asupra naturii datorită tehnicii nu îngrijorează. Stăpînirea focului nu este oare încălcarea gravă a legilor care va atrage după sine pedepsirea înspăimîntătoare pe care zeii i-au rezervat-o lui Prometeu? Rapiditatea progreselor tehnice din ultimele secole nu ar putea decît să reînvie aceste temeri antice. Chiar dacă *Discurs asupra ştiinţelor şi artelor* al lui Rousseau pare a fi prima critică lucidă şi sistematică a iluziilor progresului, chiar dacă este vorba despre o temă majoră a romantismului, doar în secolul XX critica tehnicii capătă dimensiunea sa filozofică.

A. TEHNOŞTIINŢA

a. Fuziunea ştiinţei cu tehnica

– Tehnica este tot mai dependentă de ştiinţă, ceea ce nu era cazul în epocile precedente.

– Ştiinţa are nevoie de tot mai multe mijloace tehnice.

Acest dublu proces este cel al formării tehnoştiinţei, termen cu o conotaţie general peiorativă. Ea desemnează o ştiinţă implantată în instrumentalitatea tehnică în detrimentul inteligibilităţii sale.

• **Problema tehnoştiinţei** este pusă în mai multe registre:

– toate posibilităţile tehnoştiinţei tind să devină realitate cu o rapiditate fără precedent iar stăpînirea progresului tehnic devine practic imposibilă. Al doilea Război Mondial, încheiat prin apocalipsa de la Hiroshima, a arătat ce ar fi putut să constituie puterea dezlănţuită a ştiinţei şi a tehnicii. Se pune aşadar problema responsabilităţii acestora din urmă **(▸ capitolul 9)**;

– tehnica nu mai este punerea în aplicare a ştiinţei; ştiinţa este cea care este supusă trebuinţelor tehnice, trebuinţe care depind de interesele sociale. Este pus în discuţie vechiul ideal grec al ştiinţei dezinteresate.

b. Anticii şi Modernii

• Idealul grec – cel puţin platonician – era fondat pe separarea radicală a ştiinţei contemplative, intelectuale, generale, manifestînd participarea noastră la divin, **de o *technè* activă**, strategică, umană. Elementul ştiinţei este *logosul* şi nu o materie sensibilă oarecare.

Pentru Aristotel, matematica, cea care cunoaşte formele eterne, mişcarea fiinţelor perfecte, nu poate fi aplicată lumii sublunare. Doar tradiţia lui Arhimede – inginer, matematician şi fizician – pare să facă excepţie.

• Epoca modernă este momentul în care intevine **decompartimentarea dintre ştiinţă şi tehnică** prin:

– rolul uneltelor tehnice în activitatea ştiinţifică; luneta lui Galilei (1564-1642) este simbolul acestei intruziuni spectaculoase a priceperii artizanului în domeniul ştiinţei pure;

– construcţia instrumentelor de precizie; măsurarea timpului este primul loc în care se amestecă progresul fizicii teoretice şi progresul tehnic – de exemplu, în cercetările lui Christiaan Huygens (1629-1695);

– cunoaşterea naturii necesită construcţia de strategii. Galilei rămîne un inovator. De aici va lua Kant lecţii teoretice: ştiinţa trebuie să supună natura la cazne;

– strînsa corelare între introducerea tehnicii în ştiinţă şi dezvoltarea unei prime matematizări fondate pe măsură. Fizica matematică ar fi fost imposibilă fără dezvoltarea instrumentelor de măsură.

c. Iruperea ştiinţei în tehnică

• De-a lungul celei mai mari părţi a istoriei umane, tehnica se dezvoltă independent de ştiinţă. Tehnica fără

știință este relativ staționară; invenția are un caracter aleatoriu. Eficacitatea sa nu este explicată (de exemplu, în medicină sau în cunoașterea efectelor otrăvurilor).

• **Una din caracteristicile esențiale ale epocii moderne** rezidă, dimpotrivă, în iruperea științei în tehnică. *Discurs asupra metodei* al lui Descartes (1637) este un discurs programatic: știința nouă permite atingerea de „cunoștințe care sînt extrem de utile vieții". În locul filosofiei speculative trebuie găsită o filozofie practică care ar putea fi folosită cu scopul de a deveni „stăpînii și posesorii naturii". Departe de a avea cea mai mică valoare, științele aplicate devin una din finalitățile științei.

• Se poate, de asemenea, remarca o **dublă influență a științei asupra tehnicii**:

– utilizarea directă a cunoștințelor științifice, de exemplu electricitate, electromagnetism...;

– recursul la metoda științifică pentru a rezolva problemele tehnice; metodele empirice asigurate primesc noi impulsuri spre avansurile științifice.

d. Pertinența distincției dintre știință și tehnică

• Această dublă mișcare materializează ideea unei tehnoștiințe, contra căreia s-au concentrat criticile unui întreg curent al filosofiei contemporane. Totuși nu este sigur dacă distincția dintre știință și tehnică a pierdut orice pertinență. Această distincție poate fi gîndită prin intermediul **dualității informație-organizare**, așa cum o găsim în teoria informației.

– Activitatea științifică prelevează informația în lume, unde aceasta este realizată organizat pentru a o transforma în informație conceptual liberă; este ceea ce face experiența.

– Tehnica procedează în sens invers. Ea transformă informația realizată în organizare artificială.

Aceste două procese nu pot fi identificate decît cu prețul unei reducții în parte legitime.

• Noțiunea de tehnoștiință se află în impas atunci cînd este vorba de **dimensiunea economică și socială a raportului dintre știință și tehnică**. Cel mai adesea interesele economice sînt hotărîtoare în privința orientării în cercetare–dezvoltare (C-D). Matematicianul nu este nici mai mult nici mai puțin interesat decît înainte; el va găsi pur și simplu mult mai simple creditele în cazul în care lucrările sale sînt utilizabile (în tehnicile criptologice din informatică, de exemplu).

B. HEIDEGGER ȘI TEHNICA

a. Două demersuri

• Martin Heidegger (1889-1976) este adesea prezentat ca cel care a reflectat asupra **esenței tehnicii**. Însă este vorba de o reflectare enigmatică. Dificultățile proprii unui discurs adesea cu accente pronunțat profetice, dublate de problemele traducerii, fac dificilă înțelegerea gîndirii lui Heidegger. Pot fi distinse două demersuri, corespunzătoare unor două mari faze ale gîndirii filozofice germane.

• În *Ființa și timpul*, el realizează o **fenomenologie a uneltei și a ustensilității**. Unealta este gîndită în cadrul „analizei mondaneității lumii din jur și al mondaneității în general". Această analiză se bazează pe „ființa omenească banală și cotidiană". Dar unealta, de vreme ce este vorba despre ea, este întotdeauna desemnată într-o manieră generală și anistorică. Referirile se fac de obicei la unealta cotidiană și banală, dar nu este vorba despre o gîndire a tehnicii în acest sens.

• Într-o conferință din 1962, ținută în fața unor ingineri („Problema tehnicii"), Heidegger își prezintă concepția și vorbește direct despre cea mai modernă tehnică.

b. Problema tehnicii

• Pentru Heidegger, **concepția curentă asupra tehnicii** este următoarea:

– tehnica modernă este un **instrument** de realizare a scopurilor industriale propuse de oameni;

– tehnica modernă este aplicația practică a științei moderne naturale;

– această tehnică particulară este un domeniu specific din interiorul civilizației moderne;

– tehnica modernă este continuarea progresivă, perfectibilă gadual, a vechii tehnici artizanale. Nu ar fi decît diferența de complexitate dintre o morișcă de vînt și un radar;

– tehnica modernă impune controlul oamenilor, iar omul îi asigură stăpînirea ca propriei producții.

• **Heidegger critică radical această concepție** pe care el o numește „antropologism instrumentalist".

– Tehnica este un „concept al științei" și nu pur și simplu un ansamblu de unelte care pot fi manipulate în scopul unei utilități. De fapt, afirmă Heidegger, „dacă cerem ceea ce este propriu tehnicii înțeleasă ca mijloc, în acest caz vom ajunge la adevăr. În aceasta constă posibilitatea oricărei acțiuni de producere". Tehnica nu este pur și simplu un mijloc, ci un „**mod de dezvăluire**", a adevărului.

– Tehnica modernă nu este o producție (un *poiesis*); ea se manifestă printr-o **exigență totală**, nelimitată, înzestrată cu o forță irezistibilă. Natura trebuie să-și livreze energia care va fi acumulată. Astfel, „scoarța terestră se prezintă astăzi ca bazin de huilă, iar solul ca antrepozit de minereuri. Cu totul altfel era cîmpul pa care țăranul îl cultiva pe vremuri...".

– Există o **discontinuitate radicală** între tehnica de ieri și cea de astăzi, de vreme ce aceasta apare ca o aplicație a științei moderne (fizica matematică) și în același timp asemeni la ceea ce determină puterea acestei științe.

Natura este concepută ca un complex calculabil de forțe. Dar faptul că tehnica este o aplicație a științei este o „aparență înșelătoare".

– Heidegger conchide afirmînd că esența tehnică este *Gestell*. Autorii francezi îl traduc prin termenul „iraționament". Tehnica este extragerea și acumularea de forțe naturale supuse rațiunii clasificatoare ale oamenilor. Această esență a tehnicii moderne este **destinul epocii noastre** și pericolul capital cu care ne confruntăm. La Heidegger nu este vorba despre pericolul pe care l-ar conține obiectele tehnice: nici automobilele, nici centralele nucleare, nici calculatoarele nu constituie un pericol. Pericolul prin excelență este esența tehnicii.

c. Remarce și critici

• Am putea reproșa demersului heideggerian dezinteresul față de tehnica propriu-zisă. Esența tehnicii – întrucît despre ea este vorba – este judecată ca fiind o problemă speculativă, dar viața și moartea oamenilor (de exemplu, cea a muncitorilor) lipsesc din reflectarea sa. Expresia lui Gérard Hottois ar putea fi aplicată în cazul lui Heidegger: „tehnofobia schizofrenică a filozofiilor moderne".

• **Critica tehnicii moderne la Heidegger are o bază filosofică esențială** deoarece nu este vorba doar despre tehnica propriu-zisă, ci și despre o anumită concepție filosofică. Critica tehnicii este critica acestei orientări adoptate de filosofia occidentală care cosideră toate lucrurile sub rapotul conexiunii cauză-efect. La Heidegger, această critică are rezonațe ce pot fi calificate drept teologice.

• Există însă o ambiguitate care trebuie înlăturată. Adesea critica tehnicii este îndreptată spre apărarea lumii umane contra dezumanizării induse de ea – este denunțată răceala și inumanitatea unei lumi în care relațiile dintre oameni există prin intermediul obiectelor tehnice, în arhi-

tectura modernă putîndu-se observa cea mai profundă expresie a acestei dezumanizări... Or, nu găsim nimic asemănător la **Heidegger,** ceva **care să se opună clar** tuturor formelor **umanismului** – vezi *Scrisori asupra umanismului*. Tehnica industrială modernă îi pare a fi desăvîrşirea umanismului.

• **Heidegger are o influenţă foarte puternică** asupra contemporanilor ostili progresului tehnic şi asupra a ceea ce în SUA se numeşte *deep ecology*. O prelungire importantă a gîndirii lui Heidegger se află în *Principiul responsabilităţii* de Hans Jonas (**▸ capitolul 9**).

C. HABERMAS, CRITIC AL RAŢIONALITĂŢII TEHNICE

• **Jürgen Habermas** (născut în 1929) pleacă de la o contribuţie la discutarea tezei apărate de Herbert Marcuse (1898-1979): „Puterea eliberatoare a tehnologiei – instrumentalizarea lucrurilor, se converteşte în obstacol contra eliberării, ea tinde spre instrumentalizarea omului".

• Habermas şi Marcuse continuă analizele lui Max Weber (1864-1920). Acesta din urmă constată de fapt o dublă mişcare: raţionalitatea crescîndă a activităţii sociale are drept contrariu **desacralizarea** şi **secularizarea imaginilor lumii** care orientează acţiunea şi tradiţiile culturale: este tema „dezamăgirii lumii".

• Tehnica modernă oferă un **sistem de legitimare a raporturilor sociale** şi de dominaţie. „Raporturile de producţie existente sînt prezentate ca forme de organizare tehnic necesare".

• **Ştiinţa este inserată în acest sistem**. „Ştiinţele moderne dau naştere la o ştiinţă care, chiar în forma sa (dacă nu în intenţia sa subiectivă), este o ştiinţă utilizabilă tehnic, chiar dacă în general posibilităţile de aplicare nu apar decît ulterior".

Există o interdependență crescîndă între știință și tehnică, care face ca științele să reprezinte în prezent cea mai imporatantă forță productivă. Evoluția sistemului social **pare** determinată de logica progresului științific și tehnic.

• Prin urmare, s-a constituit o **ideologie specifică** din care se desprinde concepția că societății nu-i pasă de un sistem de referințe ale activității de comunicare și s-ar sustrage conceptelor de interacțiune mediatizată prin simboluri pentru a o înlocui printr-un model de ordin științific.

• **Oamenii sînt supuși normelor activității utilitare organizate rațional iar comportamentele trebuie să se adapteze sistemului tehnic**. Dominația clară a statului autoritar dispare în fața obligațiilor manipulatoare ale unei administrații tehnicizate și operatorii.

• Această concepție este fondată pe reducerea tuturor raporturilor sociale la raporturi de muncă – adică la raporturi care cer o cunoaștere **exploatabilă tehnic**. Habermas îi opune rolul determinant al interacțiunii, adică al raporturilor directe între indivizi prin limbaj – ceea ce el va numi mai tîrziu „acțiune de comunicare" – în fixarea normelor sociale.

• Se va observa că critica lui Habermas nu vizează direct tehnoștiința, ci tehnica și știința „ca ideologie", adică ideologia tehnicii și a științei în societatea contemporană. Spre deosebire de autorii „tehnofobi", Habermas are tendința să gîndească reconcilierea democrației cu lumea noastră dominată de raționalitatea tehnică.

D. PROBLEMA BIOTEHNOLOGIILOR

a. Tehnică și bioetică

• Criticii sînt foarte activi în ceea ce privește **manipulările tehnice ale lumii vii**. Puterea tehnicii le pare cu atît mai de temut cu cît:

– biotehnologiile pot afecta considerabil condițiile de viață pe Pămînt printr-o cheltuială de mijloace în fond atît de reduse – dacă ne gîndim la puterea armelor bacteriologice;

– aceste tehnologii pun în discuție însăşi existența omului.

• Astfel, criticilor tradiționale ale tehnicii li se adaugă **considerații etice şi religioase foarte puternice**. Energia nucleară poate fi criticată în funcție de consecințele ei asupra mediului, dar nu există, *a priori*, nici o interdicție morală sau religioasă care să influențeze nefast utilizarea civilă a atomului. Dimpotrivă, în manipularea genetică exercitată asupra omului, în experimentarea de noi medicamente sau de tehnici de procreare asistate medical, ne confruntăm direct cu trebuințe independente de consecințele pragmatice ale acestor tehnici. Aceasta explică locul eticii biomedicale în etica prezentului, încă numită bioetică.

b. Omul demiurg

Creşterea extraordinară a posibilităților de manipulare a ființei vii lasă să se creadă că în curînd omul îl va egala pe Dumnezeu.

• Chiar dacă pînă în prezent el trebuie să se mulțumească cu selecționarea speciilor utile, dar adaptîndu-se la procesul mutațiilor naturale, datorită mutațiilor genetice, el poate astăzi să „fabrice" direct, în laborator, plante necesare şi chiar animale la fel cum fabrică obiectele industriale, după norme stabilite dinainte. Însă organismele modificate genetic introduc în lanțul ființelor naturale o ruptură care ar putea răsturna întreg echilibrul ecologic, iar avantajele de moment s-ar putea transforma în dezastre pe termen lung.

• Tehnicile de **procreare asistată medical** (IAD: inseminare artificială cu donator; FIVETE: fecundare *in vitro* cu transfer de embrion) permit rezolvarea unor cazuri

de sterilitate (totuşi cu un procentaj de reuşită destul de slab), dar pun, în schimb, probleme grave:

– **etice**: fecundarea *in vitro* presupune producerea de numeroase ovule din care doar cîteva sînt reimplantate. Ce se întamplă cu ovulele „în plus"?

– **juridice**: tehnica, distrugînd legătura directă dintre filiaţie şi biologie, bulversează totodată dreptul şi relaţiile de rudenie. Cine este mama unui copil adus pe lume de o mamă purtătoare? Care sînt drepturile unui copil IAD în ceea ce priveşte „tatăl său biologic"?

• **Se pune problema identităţii omului**. Multă vreme imposibil din punct de vedere tehnic, clonajul mamiferelor pare a fi de azi înainte realizabil. Se deschide însă un abis în faţa noastră.

– Existenţa a doi indivizi umani identici din punct de vedere genetic este un lucru destul de banal: adevăraţii gemeni sînt un fel de „clone" care au totuşi două individualităţi diferite. Dar posibilitatea de a fabrica, aproape la cerere, o copie a unui individ oarecare, chiar cu vize medicale, pare să pună în pericol însăşi esenţa persoanei umane.

– Fără a merge pînă la evaluările fantastice cărora le dă naştere clonajul, faptul că tehnica ar permite părinţilor să-şi programeze copilul pe care îl vor avea – nu doar în privinţa sexului – pune problema libertăţii, ca definiţie, a fiinţei umane. De fapt, oricare ar fi concepţiile libertăţii, ele presupun cel puţin ca un individ liber să nu poată fi rezultatul proiectului unui alt om. Atîta timp cît loteria naturală a meiozei este respectată, această condiţie este satisfăcută. Cu manipulările genetice aplicate omului, am intra într-o altă lume în care această concepţie minimală a libertăţii ar deveni caducă.

c. Etica medicinei

Noile tehnici biomedicale favorizează renaşterea vechilor mituri. De la Golem la monstrul lui Frankenstein,

fabulele nu duc deloc lipsă de fapte care ne arată la ce nebunie conduce voința umană de a-l egala pe Dumnezeu.

• Omul are nevoie **să împărtășească fantasmele și pericolele reale**. Dar și să cerceteze atent sursa problemelor. De o parte, trebuie să nu aibă încredere în mitologia „savantului nebun". Doctorul Folamour din filmul lui Stanley Kubrick nu este prototipul savantului modern. Și, contrar unor aserțiuni puțin cam grăbite, știința gîndește! Pe de altă parte, toate temerile nu sînt probabil fondate. Sub rezerva aplicației principiului prudenței, modificările genetice asupra plantelor nu ridică nici o problemă morală, numai dacă ne gîndim că totul a mers din ce în ce mai rău din momentul în care omul a început să stăpînească focul.

• **În principal**, existența unor anumite cazuri spinoase urmate de consecințe morale grave nu poate fi pretextul unui atac generalizat împotriva tehnicilor și, mai ales, împotriva progresului medical. Este evident că reușitele biomedicinei reprezintă un fapt considerabil pentru oameni. În plus, dacă medicina ar renunța la a face tot ceea ce îi stă în putință pentru a îngriji ființele pămîntești, nu ar comite oare o greșeală majoră contra propriei deontologii?

Înțelegerea raporturilor dintre tehnică și muncă trimite la problematica mai generală a raporturilor omului cu natura: cînd omul este conceput ca o ființă naturală iar aptitudinile sale tehnice sînt avantaje ale adaptării care-i permit supraviețuirea, într-o optică darwinistă; cînd, din contra, el este conceput ca ființa care se realizează prin muncă și își dobîndește libertatea prin dominarea naturii. Dar această discuție filosofică devine de o acuitate aparte în momentul în care creșterea industrei umane atinge un punct în care ea pare a fi în măsură să pună în discuție însăși existența condițiilor naturale ale vieții umane. Dezbaterile din ultimele decenii în jurul problemei ecologice devin astfel dezbateri filozofice.

A. CREAȚIE ȘI DISTRUGERE

a. Două fețe ale aceleași medalii

• Munca și tehnica constituie articularea practică a raporturilor omului cu natura. Această articulare apare așadar sub două aspecte opuse. Pe de o parte se află omul artist, creator, autocreator, creator al propriei lumi; pe de altă parte, tehnicianul modern, cel care distruge natura și își pregătește propria distrugere. Pe de o parte găsim optimismul epocii luminilor în sens larg, de la Galilei și Descartes la Marx; pe de altă parte pesimismul care dă naștere nihilismului epocii noastre.

• În realitate, aceste două aspecte sînt inseparabile. Distrugerea și creația sînt întotdeauna cele două fețe ale aceleiași medalii. Fără distrugere, creația nu ar fi posibilă, iar creația este distrugere. Iată una din caracteristicile esențiale ale procesului de producție în analiza lui Marx.

b. Natura şi lumea umană

• **În sine, natura nu este nici distrugătoare, nici creatoare**. Cauzele îşi au efectele lor: distrugerea dinozaurilor la sfîrşitul erei secundare este consecinţa unui anumit număr de evenimente care *a priori* nu aveau nici un sens. Dinozaurii nu au fost distruşi cu scopul de a permite dezvoltarea mamiferelor şi pentru a pregăti supremaţia omului. Respingerea acestei concepţii antropomorfice este o necesitate a ştiinţei moderne.

• În consecinţă, **nu are nici un sens să spunem că omul distruge natura prin activitatea sa**. Depopularea care urmează supraexploatării unei regiuni deşertice din Africa este un fenomen natural întrucît este explicabil prin legile naturii, iar deşertul este la fel de natural ca şi vegetaţia care se găsea aici înainte. Observăm în acest caz o distrugere căci pentru om deşertul este un mediu puţin favorabil vieţii în comparaţie cu o cîmpie fertilă în care arborii îi oferă protecţie prin umbra lor şi în care verdeaţa păstrează prospeţimea. Chiar dacă nebunia umană ar ajunge la distrugerea speciei umane şi a tuturor mediilor naturale care formează cadrul ei de viaţă, natura, în măsura în care aceasta desemnează tot ceea ce există independent de om, nu ar distrusă doar prin această cauză.

c. Natura în serviciul omului

Spinoza scria: „În afară de oameni, noi nu cunoaştem în natură altă specie al cărei spirit poate oferi mulţumire şi legare de prietenii sau de orice alt tip de relaţii; şi, prin urmare, regula utilităţii noastre nu cere conservarea naturii lucrurilor existente în afara lumii umane; dar ea ne învaţă să o conservăm în anumite scopuri, să o distrugem sau să o adaptăm întrebuinţărilor noastre, oricare ar fi ele". În filosofia şi literatura raţionalistă a epocii clasice pot fi găsite nenumărate pasaje care au acelaşi sens.

B. OMUL NU DOMINĂ NATURA

• Ne punem întrebarea dacă nu cumva ideea că omul domină natura, că el este „senior şi stăpîn", cum îl numeşte Hannah Arendt (**▸ capitolul 3**), este cu totul altceva decît **fantasma unei puteri nemărginite**. De altfel, Spinoza reaminteşte clar acest lucru: „Suferim prin faptul că facem parte din natură" şi deci „forţa cu ajutorul căreia omul perseverează în existenţă este limitată şi puterea cauzelor exterioare o depăşeşte la infinit".

• **Omul nu poate comanda naturii decît supunîndu-i-se**. Dar această aptitudine pe care o are omul de a folosi cunoaşterea legilor naturii pentru a aduce puterile naturale în serviciul său este şi ea limitată. Dacă acţiunea oamenilor asupra naturii „ia caracterul unei activităţi premeditate, metodice, vizînd scopuri determinate, cunoscute dinainte", cum spune Engels, acelaşi autor remarcă: „Toate modalităţile de producţie existente pînă în prezent nu au urmărit decît să atingă efectul util al muncii cel mai apropiat şi imediat. Au fost lăsate cu totul deoparte consecinţele ulterioare care nu-şi fac apariţia decît mai tîrziu, care nu intră în joc decît prin repetare şi acumulare progresivă".

• **Egoismul provocat de o gîndire obtuză conduce la catastrofe**: „În modul de producţie actual nu este luat în considerare vizavi de natură şi de societate decît rezultatul cel mai apropiat, cel mai tangibil; şi, prin urmare, nu mai este de mirare faptul că repercusiunile îndepărtate ale acţiunilor vizînd acest rezultat imediat sînt întotdeuna altele, cel mai adesea cu totul opuse".

Obişnuim să spunem că natura se răzbună. Acest limbaj animist este evident inadecvat. Dar el exprimă într-o manieră populară necesitatea unei reflectări critice împotriva miturilor triumfale ale tehnicii.

C. ETICA RESPONSABILITĂŢII

Principiul responsabilităţii, principala operă a lui Hans Jonas (1903-1993), încearcă să definească o etică

adaptată epocii noastre amenințate de atotputernicia tehnicii.

a. Transformarea esenței acțiunii omenești

• Punctul de plecare al reflectării lui Jonas este constatarea **transformării acțiunii umane în epoca modernă**. Această transformare implică o transformare radicală a eticii. Etica tradițională prezintă în opinia lui Jonas următoarele caracteristici:

– raportul cu lumea non-umană este un raport tehnic neutru din punct de vedere etic;

– este vorba despre o tehnică antropocentrică;

– omul nu este un obiect ținînd de *technè*;

– orizontul temporal și spațial al omului este limitat. Înțelept este cel care se resemnează în fața necunoscutului. Omul nu are de-a face decît cu ființele vii actuale. Sfera lui de acțiune este cea a proximității.

• În epoca actuală „toate aceste lucruri s-au transformat decisiv" căci „posibilitățile apocaliptice conținute în tehnologia modernă ne-au învățat că exclusivismul antropocentric ar putea foarte bine să fie o prejudecată și că în orice caz el trebuie să fie reexaminat".

De fapt, sfera acțiunii umane se apleacă asupra domeniului în dezvoltare al acțiunii colective în care actorul, actul și efectul nu mai sînt aceleași decît în sfera proximității și care, prin enormitatea forțelor sale, impune eticii o nouă dimensiune de responsabilitate, neimaginată pînă în acest moment".

• Astfel natura devine un **obiect de reflectare etică**. Jonas nu ajunge să vorbească de drepturile naturii și se ferește să se aventureze pe această cale; nu constituie în mod cert problematica sa. Este mai degrabă elaborarea unei critici interne a gîndirii raționaliste. Pentru aceasta, de fapt, acțiunea rațională este legată de capacitatea de prezicere a efectelor acțiunii.

• Or, **ştiinţa noastră nu este în aceeaşi măsură „amploare cauzală" ca acţiunea noastră**. Efectele acţiunilor noastre, în funcţie de puterea acumulată de tehnică, depăşesc net capacităţile prezicerii noastre. Acest interval dintre acţiune şi efectele sale exprimă transformarea locului în *technè*. Aici Jonas îl urmează pe Heidegger. De fapt, „*technè* ca efort uman depăşeşte scopurile programatic limitate ale timpurilor anterioare" şi „astăzi, sub forma tehnicii moderne, *technè* s-a transformat prin împingerea la infinit a speciei şi în cea mai importantă întreprindere a ei".

b. Euristica fricii

• Situaţia actuală este atît de radical diferită încît filozofiile trecute, toate tradiţiile raţionaliste nu mai valorează nimic şi este chiar aproape imposibil să concepem datoria noastră morală fără să recurgem la religie. În legătură cu ceea ce este considerat un *vid etic* al epocii noastre în care mişcarea ştiinţei moderne sub forma ştiinţelor naturii a îndepărtat orice normă, se pune problema de „a şti dacă, fără restabilirea categoriei sacrului care a fost distrusă de la un capăt la altul de *Aufklarüng*-ul ştiinţific, putem să avem o etică în stare să împiedice puterile extreme pe care le posedăm astăzi şi pe care sîntem aproape forţaţi să le acumulăm şi să le punem constant în funcţiune".

• Jonas consideră **frica principiul fundamental** care poate să ne readucă sacrul şi deci cel care legitimează „principiul responsabilităţii". În legătură cu dificultăţile ştiinţei factuale a efectelor îndepărtate ale acţiunii tehnice, prima contribuţie posibilă adusă acestei ştiinţe, pentru că întotdeauna este mai simplu să se anticipeze răul decît binele, este dată de euristica fricii: nu putem avea responsabilitate pe termen lung decît dacă avem, în acelaşi timp, previziunea unei deformări a omului. Deci, pentru a apăra omul, avem nevoie de o ameninţare împotriva imaginii omului. Trebuie aşadar să admitem „prioritatea unui

diagnostic negativ asupra unuia pozitiv" sau chiar „să aplecăm mai des urechea la profeția nenorocirii".

c. Utopia abundenței

• Pentru Hans Jonas, condiția unei utopii eliberatoare – Jonas se leagă în acest caz doar de marxism – este existența unei **abundențe materiale** și a unei dezvoltări a potențialului tehnic uman, care sînt și una și alta imposibil de atins, dar ale căror urmări constituie sursa celor mai mari pericole pentru umanitate.

– În realitate, utopia unei societăți a abundenței presupune o creștere a activității umane pe care natura nu ar suporta-o, ne spune Jonas. Punînd problema limitelor resurselor noastre, el afirmă că încurajarea pămîntului de a produce un fruct înmiit va trebui să se facă prin recurgerea masivă la îngrășăminte chimice, în timp ce pedeapsa deja și-a făcut apariția pe de o parte, și pe de altă parte creșterea productivității generate de îngrășămintele chimice va fi anulată într-o zi.

– Jonas critică obsesia anilor '70, problema energiei. El afirmă că este vorba de o „dublă problemă în obținerea și utilizarea energiei în interiorul sistemului închis al planetei". Prin urmare, dezvoltarea nelimitată a producției, care singură ar permite abundența, se lovește de o imposibilitate fizică.

• Departe de a se abandona iluziilor unui progres infinit, **umanitatea trebuie să ia la cunoștință pericolele pe care le include dezvoltarea tehnicilor moderne**. „Euristica fricii" trebuie de asemenea să se exprime într-o **etică a precauției** și a responsabilității în ceea ce privește generațiile viitoare.

– Incertitudinea în legătură cu cauzalitatea actelor noastre incită la un **moratoriu**: a nu se dezvolta tehnici a căror efecte pe termen lung nu sînt cunoscute. Unii cercetători reiau această idee propunînd un moratoriu asupra cercetării în procrearea asistată medical, de exemplu.

– Fundamental este faptul că responsabilitatea noastră de azi înainte are angajamente nu față de contemporanii noștri, ci față de generațiile viitoare.

d. Critica tezelor lui Hans Jonas

• Tezele lui Hans Jonas se bazează adesea pe **cunoștințe științifice și tehnice fragile**.

– Planeta este totul dar nu un sistem închis! Ea este, dimpotrivă, o mașină care transformă energia solară, în esență prin intermediul vieții vegetale și a animalelor microscopice. Or această eroare îl face pe Jonas să ia în considerare toate activitățile umane într-o manieră unilaterală, începînd cu agricultura, ca principal distrugător.

– Un alt aspect al acestei probleme a energiei merită să fie de asemenea subliniat: Jonas concepe progresul tehnic doar sub unghiul consumului energiei. Dar tehnicile de informare permit o creștere a puterii acțiunilor umane printr-o diminuare a energiei consumate.

• Nu trebuie negat faptul că dezvoltarea anumitor tehnici prezintă pericole. Dar, în cele din urmă, inventarea cuțitului de bucătărie a oferit deja o nouă armă pentru asasinate. Efectele ambiției umane asupra mediului sînt la fel de vechi ca omul însuși și nu sînt datorate pur și simplu noilor tehnici sau esenței tehnicii actuale. Tehnicile primitive de cultură pot avea consecințe considerabile asupra climatului. Europenii au realizat „distrugerea Indiilor" folosindu-se de o tehnică rudimentară.

• Jonas înscrie critica tehnicii în cadrul general al „**antiumanismului teoretic**" avînd consecințe morale și politice periculoase. Expresiile lui Jonas asupra „proliferării biologice a umanității" sînt atît de sever conotate încît ne creează cel puțin o indispoziție.

NE ÎNDREPTĂM SPRE DISPARIȚIA MUNCII? 10

Dacă munca reprezintă pentru noi pedeapsa impusă omului în urma păcatului lui Adam, tehnica și industria modernă par a deschide perspectiva unei societăți eliberate de muncă. Construite încă de la începutul epocii moderne pe locul central al muncii, societățile noastre s-ar fi confruntat cu perspectiva sfîrșitului lor. Dar această perspectivă nu este oare cea a unei „societăți de muncitori fără lucru", despre care Hannah Arendt spune că nu poate fi imaginat ceva mai rău?

A. SUVEICILE CARE TORC SINGURE

a. Problema sclavagismului

• Studiind chestiunea sclavagismului (în *Politica*), Aristotel se confruntă cu o problemă dificilă. Dacă munca este o trudă fizică, potrivită animalelor, cum ar putea munci un om liber? Munca este proprie sclavilor; și prin urmare **sclavul nu este un om propriu-zis, ci doar un lucru animat care seamănă cu omul**: el nu este om decît nominal și nu în esența sa, de vreme ce scopul unui sclav este munca și nu viața liberă.

• Aristotel ajunge să spună că **sclavul are o natură diferită față de omul liber**. Dar el percepe ceea ce șochează în această opinie. El observă că cei care contestă legitimitatea sclavagismului au „într-o oarecare măsură dreptate, nu este dificil de văzut". Dar dacă Aristotel refuză să admită ilegitimitatea sclavagismului este pentru că el nu vede cum ar putea societatea să se lipsească de el: „Dacă suveicile ar toarce singure iar plectrele ar cînta singure la țiteră, atunci

inginerii nu ar mai avea cui să dea comenzi, nici stăpînii nu ar mai avea sclavi".

• Reluînd analiza lui Aristotel, concepem munca ca pe un sclavagism în fața căruia omul trebuie să se emancipeze. **Progresul mașinismului** care duce la automatizarea procesului de producție **apare ca instrument al eliberării omului**. Tehnica, produs al muncii umane, ne va debarasa de muncă. Această idee se afla deja la baza economiei politice a lui Smith (**▸ capitolul 5**). În loc să condamnăm sclavagismul din punct de vedere moral, este de ajuns în acest caz să arătăm că a devenit inutil și chiar dăunător, de vreme ce faptul de a dispune de o mînă de lucru servilă oferă o imagine de leneș antreprenorului și nu îl incită la cercetarea celor mai adecvate mijloace pentru creșterea productivității muncii.

b. Realizarea programului Luminilor

• Prelungire ultimă a proiectului luminist, iată ce produce societatea timpului liber. Știința permite dezvoltarea tehnicii care, la rîndul său, eliberează umanitatea. Descartes spune clar: „[Noțiunile generale de fizică] m-au ajutat să văd că este posibil să ajungi la cunoștințe extrem de utile vieții; și că în locul acestei filosofii speculative învățate în școli, am putea să găsim o practică prin care, cunoscînd forța și acțiunile focului, ale apei, ale aerului, ale astrelor, ale cerurilor, și ale tuturor celorlalte corpuri care ne înconjoară, la fel de bine cum cunoaștem diversele meserii ale artizanilor noștri, noi am putea să le folosim la tot ceea ce sînt ele bune, făcîndu-ne astfel stăpîni și posesori ai naturii".

• Printre mijloacele acestui proiect, Descartes nota „inventarea unei infinități de artificii care fac să ne bucurăm fără nici o greutate de fructele pămîntului și de toate comoditățile pe care le găsim pe suprafața sa". Pe calea deschisă

de Descartes avansează enciclopediştii, care acordă o atît de mare importanţă nu doar dezvoltării ştiinţelor, ci şi a tehnicilor şi cunoaşterii meseriilor. D'Alembert (1717-1783) protestează contra dezinteresului faţă de „artele mecanice" a căror utilitate este totuşi atît de mare, şi afirmă chiar că „la artizani trebuie căutate cele mai admirabile dovezi de sagacitate spirituală, de răbdare şi de resurse".

c. Societatea timpului liber

• Pentru Aristotel, ca şi pentru cea mai mare parte a anticilor, condamnarea unei părţi a societăţii la efort era legitimă căci era condiţia necesară ca minoritatea „privilegiată din naştere" să se poată consacra activităţilor veritabil umane, anume activităţilor spiritului. Timpul liber **(▸ capitolul 3)** nu era deci posibilitatea de a dispune de propriul timp după bunul plac, ci presupunea un tip de activitate bine determinată. Astfel, Biserica trebuia să fie hrănită de restul societăţii pentru ca unii oameni să se consacre cu totul rugăciunii şi contemplării.

• Dar „timpul liber" modern este de o altă natură. Timpul eliberat de progresul tehnic poate fi consacrat divertismentului – a se feri de confundarea cu timpul liber în sensul clasic – şi căutării fericirii personale, care nu are nici un motiv să se identifice cu căutarea adevărului, cu salvarea sufletelor sau a binelui oraşului. Kant repetă: „fericirea este legată în mod necesar de mobiluri sensibile – şi din această cauză nu poate servi drept criteriu moralităţii – şi deci timpul de „relaxare" poate fi consacrat unor plăceri nenumărate şi accesibile".

• Totuşi **Rousseau** remarca faptul că progresul artelor (termen care trebuie înţeles aici în sensul său antic) nu conduce la eliberarea omului, ci la noi forme de aservire. Ştiinţele, literaturile şi artele „concep ghirlande de flori pe lanţuri de fier care le stau în cîrcă, sting în ele sentimentul

acestei libertăți originale pentru care par a se fi născut, făcîndu-le să-și iubească sclavagismul și formînd ceea ce se cheamă popoare civilizate". Dacă aceasta este situația este pentru că științele și artele cultivă trîndăvia și gustul luxului. Altfel spus, dezvoltarea bogăției materiale care procură puterea industriilor noastre înmoaie caracterele, îl fac pe om leneș și îl aservesc cu mai multă ușurință.

B. CRITICA MAȘINISMULUI

Am văzut (▸ **capitolele 3 și 8)** că opoziția dintre unealta artizanului și mașina industrială modernă constituie una din temele centrale ale unui curent filozofic contemporan. Această critică poate să se sprijine pe analize mai amănunțite.

a. Munca divizată

• **Progresul mașinismului** duce la descompunerea tuturor activităților umane într-o suită de gesturi simple, ușor de înțeles, cerînd un minim de concentrare intelectuală, și cu atît mai eficace cu cît ele sînt repetate pînă devin aproape mecanice. Diviziunea profesională a muncii face loc la o diviziune tehnică din ce în ce mai înaintată.

Adam Smith văzuse în acest proces miracolul diviziunii muncii devenite o fabuloasă sursă de bogăție potențială. El o descrie într-un celebru pasaj din lucrarea *Cercetări asupra naturii și cauzelor bogăției națiunilor*: „Un om trage firul, un altul îl ține, un al treilea îl taie, al patrulea îl ajustează, al cincilea îi subțiază vîrful pentru a intra în ureche[...]. Chiar săraci, adică puțin familiarizați cu mașinile, ei au fost în stare printr-un efort să fabrice singuri pînă la 12 livre de ace pe zi[...] dar dacă le-ar fi forjat, fiecare independent unul de altul, nici unul n-ar fi putut să facă 20 și chiar poate nici măcar unul pe zi [...]".

• Acolo unde Smith vedea sursa unei prosperități viitoare, în ultimele două secole s-a vorbit cel mai adesea de o dezumanizare radicală a muncii. **Munca divizată** („**travail en miettes**"), după formula sociologului Georges Friedmann (1902-1977), este expresia cea mai crudă a aservirii omului la condițiile industriei și la mașinism.

b. Mașinismul și alienarea

• Mașinismul este mijlocul prin care munca în stare concretă, particularizată, este transformată în **muncă generală**, în muncă abstractă. Toate muncile sînt predispuse la schimbare întrucît calitățile particulare ale fiecărei din aceste munci au dispărut. Industria modernă este construită pe distrugerea vechilor meserii și pe polivalența muncitorilor. Această mișcare nu se limitează la industrie și la activitatea muncitorului. Ea atinge toate sectoarele, de la funcționarii de birou pînă la creare – marile firme producătoare de cinema muncesc după modelul tuturor celorlalte întreprinderi: diviziunea muncii, organizarea metodică a producției, definirea normelor, etc., nelăsînd creației individuale decît o parte destul de redusă ca cea consimțită muncitorului care descoperă un șiretlic pentru a-și îmbunătăți mașina sau procesul de muncă.

• Pe plan global, efortul fizic al muncii este diminuat datorită mașinismului. Dar **munca devine** în același timp **din ce în ce mai străină muncitorului**. Ea este un proces obiectiv care pare a se derula în afara lui fără nici un raport cu puterea personală. Cînd muncitorul mînuiește unealta contează doar virtuozitatea muncitorului. Cu ajutorul mașinismului abilitatea muncitorului a fost transferată în abilitatea mașinii; de azi înainte ea este cea virtuoasă. Și totodată, **muncitorul devine străin de procesul muncii**. După cum spune Marx: „Dispersat, subordonat procesului de ansamblu al mașinismului, el este un

simplu element al unui sistem ale cărui unități nu rezidă în individ, ci în mașina vie, văzută ca un organism puternic față în față cu activitatea individuală și fără forță a muncitorului." Astfel încît din cauza automatizării omul devine un „lucru superfluu".

C. MUNCA: NECESITATE ȘI LIBERTATE

• În concluzia celei de-a treia cărți a *Capitalului*, Marx încearcă să ofere o sinteză a diverselor teze filosofice asupra muncii. Acest text poate de asemenea să apară ca o tentativă de a surmonta contradicțiile propriei gîndiri.

a. Cele două regate

• **Viața umană este dublă**. Marx ar putea să reia expresia lui Kant care definește omul ca pe o „ființă amfibie". Pe de o parte, el este supus **necesității**, iar munca exprimă această supunere, care este într-un fel eternă pentru că dinamica trebuințelor face ca satisfacerea lor să nu aibă sfîrșit. Oricare ar fi progresele care trebuie să fie îndeplinite, imperiul necesității subzistă. Pe de altă parte, omul trebuie să-și desăvîrșească întreg potențialul pe care îl posedă. Este regatul libertății, adică cel al activităților care sînt pentru sine scop. Acest regat al libertății nu începe decît dincolo de sfera muncii necesare și dictate de scopuri exterioare.

• Dar dacă libertatea și necesitatea se opun, atunci **munca este condiția libertății**. Libertatea nu poate să „ia amploare decît avînd la bază acest regat al necesității". Activitățile libere nu pot să se manifeste decît pentru perioada în care nevoile au fost satisfăcute. Dar și dezvoltarea nevoilor conferă un conținut mai bogat libertății. Omul „bogat în nevoi" este omul civilizat care vede înmulțindu-se posibilitățile efective ale unei activități libere.

b. Două feluri de libertate

• Opoziția antică dintre muncă și relaxare capătă la Marx o nouă formă de vreme ce acum este vorba despre timpul liber al tuturor și nu doar al unora. Totuși, chiar în sfera muncii, adică a necesității, este posibilă o anumită formă de libertate.

• „În acest domeniu, libertatea nu poate să consiste decît în: producătorii asociați – omul socializat – reglează rațional schimburile cu natura și le supun la controlul lor comun în loc să fie dominați de puterea oarbă a acestor schimburi; și ei le realizează cheltuind un minim de energie posibil în condițiile cele mai demne, cele mai conforme cu natura lor umană".

• Dar nu este aici vorba decît despre o **libertate „fragilă"**, o libertate supusă necesității. În măsura în care muncile penibile, activitățile fără valoare, rămîn necesare, ele pot fi acceptabile doar dacă sînt supuse la un control colectiv al tuturor celor care sînt implicați. Această idee a lui Marx poate fi ilustrată prin exemplul dat de Michael Walzer în cartea sa *Sferele justiției* (1997). Recoltarea gunoiului menajer în San Francisco este asigurată de o cooperativă: caracterul devalorizant al acestei munci este compensat prin posibilitatea angajaților de a-și controla propria întreprindere.

• Dar această libertate „fragilă" nu ar ști să se substituie **libertății puternice, celei care poate să se desfășoare în sfera timpului liber**, înțeles în sensul său clasic, adică timp în care omul se ia pe sine ca scop. Poate că există aici o dimensiune utopică: Marx pune rămășag că organizarea rațională a muncii și diminuarea radicală a zilei de muncă vor permite ca toți să poată să se consacre și activităților culturale și celor creative.

c. Sfîrşitul muncii

• Dezvoltarea amplă a tehnicii în zilele noastre pune problema **sfîrşitului muncii**. Această temă, care se află în centrul reflectării sociale actuale, induce numeroase interogații. Este tentant, de fapt, să vezi în creşterea şomajului, sau cel puțin în menținerea sa la un nivel înalt, o consecință a automatizării şi a noilor tehnologii. Ar trebui, prin urmare, să ne pregătim pentru o altă organizare socială în care munca îşi va pierde caracterul central pe care l-a avut pînă în prezent, eliberator, de lovitură, de timp al noilor tipuri de activitate.

• Dincolo de problema validității acestor analize – de exemplu al rolului tehnologiei în creşterea şomajului –, rămîne să ne întrebăm care ar fi schimbarea în condiția umană ce ar implica a astfel de mutație.

• **Chestiunea muncii și a tehnicii** nu formează un domeniu aparte al filosofiei. Ele se află în **legătură directă cu ansamblul de întrebări asupra filosofiei politice**, adică a filosofiei de ultimă oră. Nu este vorba doar despre raportul omului cu natura, ci mai ales de raportul dintre oameni în viața socială, despre natura relațiilor sociale și a raporturilor de dominare.

• Pentru a măsura complexitatea subiectului discuției noastre, să luăm exemplul criticilor tehnice (**▸ capitolele 8 și 9**). Opinia actuală consistă în denunțarea caracterului „inuman" al tehnicii moderne. Totuși, am putut să vedem că la numeroși autori (cum ar fi Heidegger și discipolii săi) **critica tehnicii se combină cu un antiumanism teoretic** clar afirmat – vezi *Scrisori asupra umanismului* ale lui Heidegger. Invers, filosofia umanistă clasică stă la originea valorii excepționale acordate tehnicii. Există și umaniști tehnofobi, dar și antiumaniști care fac apologia tehnicii.

• Problema raporturilor dintre tehnică și șomaj pune apoi și problema esenței vieții sociale înseși. Aristotel (**▸ capitolul 5**) afirmă că nevoia pe care o avem unii de alții face ca societatea să fie unită și că această nevoie reciprocă se exprimă în diviziunea muncii. Or, în cazul în care munca încetează să mai joace un rol central în viața socială, **definiția omului ca animal social va trebui repusă în discuție**.

• Dacă pînă în prezent filosofia politică s-a preocupat de chestiuni privind puterea și dreptul, este clar că astăzi nu le mai poate aborda fără a-și lărgi orizontul spre toate aceste aspecte ale practicilor umane.

RECOMANDĂRI DE LECTURĂ

D'ALEMBERT, *Discours préliminaire de l'*Encyclopédie, Paris, Denoël, coll. «Médiations», 1981.

ARENDT Hannah, *La Condition de l'homme moderne*, Paris, Plon, Presses Pocket, coll. «Agora», rééd. 1983.

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. Tricot, Paris, Jean Vrin, 1967.

Ed. rom. – *Etica nicomahică*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988.

–, *Les Politiques*, trad. P. Pellegrin, Paris, Flammarion, coll. «GF-Flammarion», 1993.

Ed. rom. – *Politica*, Ed. Antet, Bucureşti, 1996.

BENJAMIN Walter, *Essais 1935-1940*, Paris, Denoël, coll. «Médiations», 1983.

DESCARTES, *Discours de la méthode*, Hachette, coll. «Classiques φ», 1997.

Ed. rom. – *Discurs asupra metodei*, Ed. Academiei, Bucureşti, 1957.

HABERMAS Jürgen, *La Technique et la Science comme «idéologie»*, Paris, Gallimard, coll. «Tel», rééd. 1990.

HEGEL G. W. F., *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Gallimard, coll. «Tel», 1989.

Ed. rom. – *Principii de filosofia dreptului*, Ed. IRI, Bucureşti, 1996.

HEIDEGGER Martin, «La question de la technique», in *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, coll. «Tel», rééd. 1980.

JONAS Hans, *Le Principe responsabilité*, Paris, Flammarion, coll. «Champs», rééd. 1998.

KANT Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, Paris, Gallimard, coll. «Folio», 1985.

Ed. rom. – *Critica facultății de judecare*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1981.

LEROI-GOURHAN André, *Le Geste et la Parole*, t. I: Technique et langage, Paris, Albin Michel, 1964.

Ed. rom. – *Gestul și cuvîntul*, vol. 1-2, Ed. Meridiane, București, 1983.

MARX Karl, *Le Capital*, liv. I, Paris, PUF, coll. «Quadrige», 1993.

Ed. rom. – *Opere*, vol. 25, Ed. Politică, București, 1969; *Opere*, vol. 26, Ed. Politică, București, 1980.

–, *L'Idéologie allemande*, in Oeuvres, t. III, «Philosophie», Paris, Gallimard, coll. «La Pléiade», 1994.

Ed. rom. – *Ideologia germană*, Ed. P.M.R., București, 1956.

SÉRIS Jean-Pierre, *La Technique*, PUF, coll. «Les grandes questions de la philosophie», 1994.

SÈVE Lucien, *Pour une critique de la raison bioéthique*, Paris, Odile Jacob, 1994.

SMITH Adam, *La Richesse des nations*, 2 vol., Paris, Flammarion, coll. «GF-Flammarion», 1991.

Ed. rom. – *Avuția națiunilor. Cercetare asupra naturii și cauzelor ei*, vol. 1-2, Universitas, Chișinău, 1992.

LIBRĂRII în care puteți găsi cărțile colecției *Memo*

ARAD

Librăria *Corina*, str. Mihai Eminescu nr. 2, tel. 0257/284749

BACĂU

Librăria *Glissando*, Bd. Nicolae Bălcescu nr. 8, tel. 0234/186677

BRAȘOV

Librăria *Șt. O. Iosif*, str. Mureșenilor nr. 14, tel. 0268/477799

BUCUREȘTI

Librăria *Noi*, Bd. N. Bălcescu, nr. 18, tel. 021/3102528

Librăria *Mihai Eminescu*, Bd. Regina Elisabeta nr. 5, tel. 021/3158761

Librăria *Academiei*, Calea Victoriei nr. 12A, tel. 021/3138588

Librăria *Luceafărul*, Bd. Unirii nr. 10, tel. 021/3130075

Librăria *Minerva*, Calea Victoriei nr. 126, tel. 021/3154777

BUZĂU

Librăria *Faust*, str. Cuza Vodă nr. 68, tel. 0238/446885

CLUJ

Librăria *Orfeu*, Piața Unirii nr. 10, tel. 0264/195339

CONSTANȚA

Librăria *Sophia*, str. Dragoș Vodă nr. 13, tel. 0241/616365

CRAIOVA

Librăria *Thalia*, Teatrul Național Craiova, tel. 0251/415782

DEVA

Librăria *Prescom Divers*, str. Ana Ipătescu nr. 11, tel. 0254/213782

GALAȚI

Librăria *Costache Negri*, str. Domnească nr. 27, tel. 0236/472927

TG. JIU

Librăria *Mihai Eminescu*, str. Tudor Vladimirescu nr. 40, tel. 0253/214910

IAȘI

Librăria *Casa Cărții*, Bd. Ștefan cel Mare nr. 56, tel. 0232/270479

Librăria *Junimea*, Piața Unirii nr. 4, tel. 0232/412712

Librăria *Academiei*, Bd. Carol I nr. 8, tel. 0232/218297

Librăria *Cubul de sticlă*, Bd. Carol I nr. 3-5, tel. 0232/215683

ORADEA

Librăria *Mihai Eminescu*, str. Meșteșugarilor nr. 73, tel. 0253/131924

RÂMNICU-VÂLCEA

Librăria *Aldan*, Mag. Cozia, Calea lui Traian nr. 2, tel. 0250/743263

SATU-MARE

Librăria *Mihai Eminescu*, str. Țibleșului nr. 1, tel. 0261/717503

SIBIU

Librăria *Polsib*, Șos. Alba Iulia nr. 40, tel. 0269/210058

SUCEAVA

Librăria *Casa Cărții*, str. N. Bălcescu nr. 8, tel. 0230/530337

TG. MUREȘ

Librăria *Luceafărul*, str. Trandafirilor nr. 43, tel. 0265/250581

Librăria *Romulus Guga*, str. Trandafirilor nr. 23, tel. 0265/161739

TIMIȘOARA

Librăria *Mihai Eminescu*, str. Măceșilor nr. 1, tel. 0256/194123

Librăria *Esotera*, str. Lucian Blaga nr. 10, tel. 0256/431340

Redactor: Gheorghe Drăgan
Tehnoredactor: Amalia Ursu
Bun de tipar: 2003 • Apărut: 2003 • Format 1/16 (54 × 84)

INSTITUTUL EUROPEAN • Iaşi, str. Cronicar
Mustea nr. 17 • C.P. 161 • cod 6600 •
Tel. Difuzare: 0788.319462 / 0232.233800 int. 17
Fax: 0232/230197 • euroedit @hotmail.com
http: //www.euroinst.ro

Tiparul executat la SC *Euronovis* SRL

CLUBUL DE CARTE
INSTITUTUL EUROPEAN

Stimate Cititor,

Institutul European Iaşi vine în sprijinul dumneavoastră ajutîndu-vă să economisiţi timp şi bani.

Titlurile dorite - unele căutate îndelung prin librării - pot fi comandate acum direct de la *Editură*!

Consultaţi oferta! Completaţi apoi talonul de comandă (carte poştală) din subsolul paginii. Nu uitaţi să înscrieţi, cu atenţie, titlul şi numărul de exemplare solicitate.

Plata se va face ramburs (la primirea coletului poştal), taxele poştale fiind suportate de editură.

Şi pentru că dumneavoastră apreciaţi cărţile noastre, meritaţi din plin să faceţi parte din **Clubul de carte Institutul European**, beneficiind totodată de reduceri semnificative de preţ.

Astfel:

- pentru 2 cărţi comandate reducerea este de 10 %;
- pentru 3 cărţi comandate reducerea este de 15 %;
- pentru 4 cărţi comanate reducerea este de 20 %;
- pentru 5 cărţi comandate reducerea este de 25 %;
- peste 10 cărţi comandate reducerea devine 30%.

Colecţia **MEMO**

- *Abordarea ştiinţei politice*, Michel Hastings, 120 p., 48.000 lei
- *Analiza povestirii*, J.M. Adam, F. Revaz, 128 p., 47.000 lei
- *Comerţul internaţional*, Frédéric Teulon, 112 p., 40.000 lei
- *Comicul*, Jean-Michel Defays, 130 p., 48.000 lei
- *Construcţia europeană de la 1945 pînă în zilele noastre*, Pascal Fontaine, 76 p., 40.000 lei
- *Cronologia economiei mondiale*, Frédéric Teulon, 72 pag., 40.000 lei
- *Elemente de logică*, Marie-Dominique Popelard, Denis Vernant, 120 p., 68.000 lei
- *Europa economică*, Bertrand Commelin, 80 pag., 40.000 lei

Numele .....
Cod numeric personal .....
Strada .....
Bl. .....Sc..... Et..... Ap.....
Judeţ (Sector) ..... Cod.....
Localitatea ..... Tel. .....

CARTE POŞTALĂ
Destinatar:
EDITURA
Institutul European
CP 161, Cod 6600, Iaşi

Nu timbraţi

Depuneţi cartea poştală, completată, în cea mai apropiată cutie poştală!

• *Europa monetară*, Andrew Brocincr, 80 pag., 40.000 lei
• *Fascismul și nazismul*, Jean Claude Lescurc, 80 pag., 45.000 lei
• *Filosofia artei*, Florence Begel, 80 pag., 46.000 lei
• *Fundamentele culturale ale lumii occidentale*, J.L. Bodinier, J. Breteau, 80 pag., 40.000 lei
• *Înțelegerea filosofiei*, Yves Cattin, 128 pag., 45.000 lei
• *Istoria mijloacelor de comunicare*, Gabriel Thoveron, 120 pag., 68.000 lei
• *Istoria politicilor sociale*, Francis Demier, 112 pag., 40.000 lei
• *Lexic de filosofie*, Alain Graf, 116 pag., 40.000 lei
• *Mari filosofi contemporani*, Alain Graf, 104 pag., 47.000 lei
• *Marile curente ale filosofiei antice*, Alain Graf, 72 pag., 40.000 lei
• *Marile curente ale filosofiei moderne*, Alain Graf, 80 pag., 40.000 lei
• *Marile curente ale filosofiei politice*, Michel Terestchenko, 108 pag., 48.000 lei
• *Marile curente în filosofia științelor*, M.D. Popelard, Denis Vernant, 120 pag., 40.000 lei
• *Marile curente ale criticii literare*, Gerard Gengembre, 80 pag., 48.000 lei
• *Marile noțiuni filosofice – Cunoașterea, rațiunea, știința*, Michel Coudarcher, 40.000 lei
• *Marile noțiuni filosofice – Societatea, puterea, Statul*, Denis Collin, 80 pag., 40.000 lei
• *Marile noțiuni filosofice – Justiția, dreptul*, 88 pag., 40.000 lei
• *Marile opere ale filosofiei antice*, Thierry Gontier, 72 pag., 40.000 lei
• *Marile opere ale filosofiei moderne*, Thierry Gontier, 104 pag., 45.000 lei
• *Marile probleme ale eticii*, Christine le Bihan, 80 pag., 40.000 lei
• *Marile religii monoteiste*, Jeannine Siat, 116 pag., 48.000 lei
• *Mass media și politica*, Doru Pop, 84 pag., 48.000 lei
• *Moneda și politica monetară*, Jean-Paul Faugere, 112 pag., 40.000 lei
• *Organizațiile internaționale contemporane*, Philippe Moreau Defarges, 112 pag., 48.000 lei

TITLUL	Nr. ex.
1	
2	
3	
4	
5	
6	
7	

Seria MEMO („memorabile") cuprinde sinteze de economie, finanţe, comerţ, filosofie, istorie, estetică, politologie, lingvistică etc.

Volumele de circa 100 pagini fiecare, extrem de utile elevilor, studenţilor şi celui mai larg public, sînt structurate pe modele de maximă eficienţă informaţională: articole de dicţionar, fişe de lectură, cronologii, monografii tematice, bibliografii, indici de termeni.

Seria MEMO - o enciclopedie accesibilă tuturor!

Sumarul lucrării

1. Introducere
2. Sistemul nevoilor
3. Condiţia omului modern
4. Exploatare şi alienare
5. Diviziunea muncii
6. Ce este tehnica?
7. Artă şi tehnică
8. Critica tehnicii
9. Muncă, tehnică, ecologie
10. Ne îndreptăm spre dispariţia muncii?
11. Concluzie. O problemă filosofică esenţială

Recomandări de lectură

INSTITUTUL EUROPEAN

ISBN 973-611-127-X

PREŢ: 65.000 lei